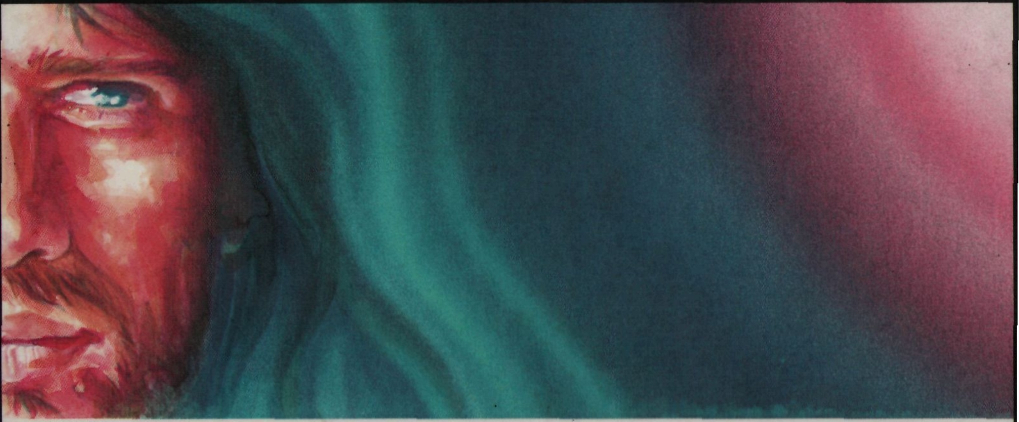
Joseph Moingt, s.j.



# EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS

VOLUMEN II

## Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci.
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot.
3. BREVE DICCIONARIO DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe.
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt.
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt.
6. El DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs.

JOSEPH MOINGT, s.j.

# EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS

## Cristo en la historia de los Hombres

## VOLUMEN II

DESCLÉE DE BROUWER

Título de la edición original:
L'HOMME QUI VENAIT DE DIEU


Traducción castellana de:
Miguel Montes



ISBN: 84-330-1069-7 (Obra general)
84-330-1071-9 (Volumen II)
Depósito Legal: BI-439-95
Impresión: Bikaner Gráfica

# SEGUNDA PARTE
# Cristo en la historia de los hombres

# INTRODUCCIÓN
## Historia y teología

De la construcción de la cristología, en la tradición de la Iglesia, y de su «deconstrucción», en la época moderna, hemos heredado la tarea de refundar la fe en Cristo, Hijo eterno de Dios, en la historia de Jesús y reorientarla en el sentido de la historia de los hombres. ¿Cómo llevarla a cabo?

La tarea de que hablamos no implica el rechazo puro y simple de la antigua cristología ni la puesta en cuestión de la fe que en ella se expresa. La teología de la unión hipostática y de la distinción de las dos naturalezas debe conservar en nuestra reflexión su valor de referencia, que prohíbe comprometer la doble y plena pertenencia de Cristo tanto a Dios como a la humanidad. Mas esa teología no basta ya para cumplir su tarea al servicio de los creyentes de hoy, pues no responde a las exigencias ni de nuestra lectura de la Escritura, ni de nuestra antropología, ni de nuestras mentalidades historiadoras. Por eso la mayoría de los teólogos contemporáneos la toman como un punto de partida y no de llegada. La fe que en ella *se interpreta* no es puesta en cuestión *en sí misma*, en tanto que fe *en* Cristo, pero requiere una nueva interpretación de las formulaciones dogmáticas, en tanto estas intentan expresar cómo *comprender el ser* de Cristo para *dar razón* de la fe depositada *en* él. La teología es una ciencia específica, fundada en una «revelación», que, por este motivo, no puede ser asociada en absoluto a los criterios de las ciencias profanas, ni prestarse del todo a las evoluciones de las mentalidades. Sin embargo, se apoya en una amplia medida, especialmente en el caso de la cristología, en textos históricos y en concepciones filosóficas. Por consiguiente, no puede ni sustraerse a las críticas que recibe de las ciencias de la historia y de los textos, ni continuar hablando un lenguaje filosófico que está perdiendo significación.

Es verdad que tiene su fuente en el Evangelio y que este, para un creyente, no es un simple documento de archivo, cuyo estudio pudiera ser abandonado a los eruditos y a los técnicos del lenguaje. El Evangelio es la palabra de Dios, que no puede ser interpretada con veracidad más que por un intérprete autorizado, por la autoridad divina del magisterio de la Iglesia, aunque mediando un juego de mediaciones, que no debe ser ni disimulado ni convertido en absoluto. Lo que es palabra de Dios no es un texto como tal, es la verdad que este expresa para quien lo lee con una actitud de fe, y esta verdad no es un contenido de sentido aislado, sino el mensaje que entrega el conjunto de las articulaciones del texto reconducidas a su objeto

central. El magisterio no es el depositario-intérprete de esta verdad como si la extrajera directa y soberanamente de las Escrituras, sino el guardián y el enunciador de lo que se da a creer, es decir, de lo que se cree y transmite en la Iglesia desde sus orígenes apostólicos. Todo teólogo sabe que un decir nuevo no sería digno de crédito en la Iglesia y estaría desprovisto en el exterior de representatividad, si no lograra insertarse en la tradición de la fe en Cristo. Pero sabe también que debe respeto a la verdad y que eso no puede reducirse a la obediencia a una autoridad jerárquica. Ese respeto, tal como se impone primeramente a la conciencia, es ante todo una búsqueda de la verdad, conducida con la paciencia de la experiencia y la docilidad que se le debe, en conformidad con los métodos racionales y con los cánones científicos empleados por los espíritus perspicaces de su tiempo y en diálogo con ellos. Ese afán es la condición de credibilidad, sin la cual la fe profesada no manifiesta su coherencia con la verdad buscada por el conjunto de los hombres de una época y de una sociedad. El deber de dar testimonio de la veracidad del decir de la fe obliga, por consiguiente, al teólogo a hablar el lenguaje racional de su tiempo, si habla de la comprensión del ser humano por sí mismo, y a someter al análisis y a los controles de los métodos históricos todo texto y todo hecho que presente como históricos.

El «retorno a la historia» de la cristología contemporánea sería ilusorio e incluso injustificado si tuviera la ambición o la apariencia de fundar las certezas de la fe en «pruebas» históricas: la fe no puede reposar más que sobre la palabra de Dios, como recordaba la teología dialéctica. Si esto es así, ¿qué podemos esperar? O, si se trata de contar como una historia lo que sucedió en la historia, tal como pedía Karl Barth, ¿qué decir histórico logrará contar el asunto de Jesús, cuando se sabe que la historia de la salvación es obra de Dios revelada a la fe? Algunas breves observaciones pueden iluminar esta cuestión[1].

Resulta trivial recordar, de entrada, que conviene apartar de la teoría y de la práctica actuales de la historia el positivismo que predominaba aún en la época en que estaba de moda oponerlo a la fe. La «escritura de la historia»[2] renuncia a aprehender los hechos en su desnudez empírica, para insertarlos en una red de causas y efectos que se pretende perfectamente objetiva; los aprehende en un decir que ya los interpreta y trata los hechos esforzándose por dar cuenta de la construcción y de los intereses del decir que los refiere. Todo relato es «historia de salvación»: intenta salvar un

---

1. Las posiciones de partida de los teólogos contemporáneos respecto a la historia y su evolución en dirección a una teología narrativa han sido sacadas a la luz por P. CORSET 1985 (sobre los debates Barth-Bultmann, ver p. 63-67 y el capítulo precedente).

2. La expresión es de Michel de Certeau, que expone las nuevas concepciones de la historiografía en varios escritos a los que he remitido en el capítulo de introducción. Ver M. DE CERTEAU 1973, en particular la conclusión, p. 171-180, de donde extraigo estas últimas líneas: «El relato se pone a hablar entre contemporáneos. Me parece que *puede* hablar del sentido hecho posible por la ausencia, cuando no hay otro lugar que el discurso. Dice entonces algo que tiene relación con toda comunicación, pero lo cuenta en forma de leyenda —a buen entendedor, con pocas palabras basta— en un discurso que organiza una presencia que falta y que conserva del sueño o del lapso la posibilidad de ser la marca de una alteridad alterante».

pasado de la muerte, lo devuelve a la vida del discurso al contarlo. Del mismo modo, contar «históricamente» el asunto de Jesús no es intentar atravesar el relato para alcanzar directamente un material bruto, es seguirle las huellas en la trama misma del relato que sitúa a Jesús en la historia de los hombres, esa de que se ocupan los cronistas, y que narra su acontecimiento como una historia de salvación, mezclada inseparablemente con la primera. En mantener ambas unidas consiste el sentido y la finalidad del «retorno a la historia» de Jesús, que, poco después de haber sido proclamado por Käsemann, se inserta en la exégesis bajo la forma de un retorno al relato, comprendido como estudio de la narratividad.

En cuanto a la fe, nos referimos a la que busca la inteligencia de esta historia de salvación, ya apenas le conviene a la epistemología de nuestro tiempo oponerla con desdén, como algo puramente «irracional», a la razón científica. La razón no es sólo facultad de observación, de análisis y de explicación de los fenómenos sensibles (papel que corresponde al «entendimiento» en la filosofía hegeliana), es también facultad de impresión y de aprehensión del sentido de la vida, de la alteridad del sujeto, del orden de las cosas, del curso de la historia, de la conciliación de los contrarios, del juicio estético, de la ley moral. La fe que escruta el fin de la historia, un fin que no sea la destrucción del sentido, corresponde a este orden de racionalidad. La fe que oye la palabra de Dios y obedece, según el paradigma de la fe de Abraham, es la que está animada por la esperanza de una salvación de la historia y proporciona el coraje de trabajar en ello. Según el modelo de la fe de Israel, la relectura de la historia anterior, la reflexión de un pueblo sobre su experiencia vivida, es lo que propulsa el pasado al horizonte del futuro. Una fe semejante, que recorre la historia a la búsqueda de un sentido, es plenamente «responsable»: no es ni asentimiento extático a unas palabras celestiales ni adhesión servil a unas autoridades jerárquicas, es capaz de «dar cuenta» de sí misma a la razón histórica sin esperar su juicio ni imponerle el suyo, pues el «designio» de Dios que ella descubre en la historia se somete a la prueba del sentido, pero no es aprehensible más que en la gratuidad del orden de la gracia.

El retorno a la historia de Jesús se enuncia asimismo como la necesidad de regresar a la historia vivida de los hombres. Desde que el hombre de la modernidad ha tomado conciencia de ser sujeto de la historia, la teología, tomada globalmente, totalmente preocupada por defenderse contra los ataques o las usurpaciones de la razón, parecía ausente de la historia, se mostraba incapaz de alentar a los hombres a trabajar en ello, de iluminar sus itinerarios, de darles esperanza, de expresar el sentido de sus sufrimientos, a no ser hablándoles del cielo, del pecado y de la redención, sin tener en cuenta ni su nueva conciencia ni el curso nuevo de la historia, y como si más bien se tratara de desviarlos de él. Ahora bien, también aquí, este desinterés se explica por una posición de principio: el punto de vista dominante adoptado por la cristología descendente no predisponía al conjunto de la teología a implicarse en las realidades históricas, dado que estas son asuntos de los hombres; y el acontecimiento de Jesús, tratado como misterio celeste y como problema ontológico, parecía desarrollarse más

bien en un escenario que en la carne de la historia, carne de dolor, pero también de esperanza como la de Jesús.

Contar el asunto de Jesús como la Buena Nueva que incumbe a todos los hombres, contar la historia que se anuda en él entre Dios y ellos, restituyendo su persona a nuestra historia sin arrancarlo de la de Dios, y volver a traducir en este relato el estudio que hacía la teología anterior del «misterio del Verbo encarnado» en cuanto misterio de salvación: esa es la lección que, a nuestro modo de ver, tenemos que sacar de las críticas y de los requerimientos dirigidos a esta teología. No se trata ni de decir otra cosa en absoluto, olvidando o fingiendo ignorar lo ya se ha dicho, ni de decirlo simplemente de otro modo. De lo que se trata es de, tras haber recogido el discurso que la Iglesia mantiene sobre Jesús (al que sin ella no podríamos reconocer como Cristo), volver a verter ahora este discurso en el relato que es su fuente, para llevarlo a contar a su vez la Buena Nueva de Jesús, como una historia susceptible de interesar a los hombres de nuestro tiempo, porque es aún la nuestra y porque está actuando siempre en la historia que vivimos.

Esta historia de Jesús vamos a intentar contarla como creyentes y como teólogos. La fe recibida de la Iglesia no se dirige a un ser puramente celeste ni a un ser considerado únicamente en sí mismo, sino que se dirige a un individuo histórico, en cuanto es inseparablemente Hijo de Dios y hombre, en cuanto ha vivido, padecido y obrado, y es el autor de la salvación, el Crucificado resucitado. Esta fe no es personal ni viva en cuanto versa sobre una definición, sino sólo porque pone en relación al creyente con este individuo histórico, una puesta en relación que se lleva a cabo mediante la lectura y la práctica del Evangelio, porque Jesús ha vivido el Evangelio y en él habita para siempre. Por esta razón, tras haber sido instruidos por la doctrina de la Iglesia, es aún necesario volver al Evangelio como a la fuente siempre en actividad de la fe viva. La Iglesia no nos dice el sentido del Evangelio para dispensarnos de ir a ver, sino para invitarnos y ayudarnos a reconocer en él a Cristo. Como Juan el Bautista, lejos de intentar captar la mirada de los hombres, la vuelve hacia Aquel al que ella sólo precede para dejarlo pasar delante. Para el teólogo, el retorno al Evangelio responde además a otra finalidad más particular: hacer entrar la historia de Jesús, de la que prescinden las definiciones cristológicas, en la comprensión de su persona, pues el teólogo no lee esta historia como un simple documental, sino que la lee como una historia de revelación y de salvación, como una historia teológica en sí misma, que cuenta el Proyecto de Dios de asumir en Cristo la historia que vivimos.

El teólogo suizo Pierre Gisel ha analizado y definido de manera notable, en la línea de Ernst Käsemann, la relación de la teología con la historia[3]: la teología es una disciplina positiva, dice en la p. 583, en el sentido de que «la historia constituye su objeto y su lugar de intervención» (p. 585), pero una historia «deliberadamente leída como historia de la Promesa, como historia mesiánica atravesada por la lucha entre el Evangelio y la mentira» (p. 591),

3. Ver P. GISEL 1977, como conclusión de su tesis sobre Käsemann, pero con una sistematización muy personal y muy elaborada, p. 581-653; las páginas indicadas en el texto remiten a este libro.

y por tanto, escatológica (p. 595). «No puede haber teología sin pasar obligatoriamente por la historia y la exégesis» (p. 600). «La teología relee un proyecto inscrito en la historia para garantizar hoy su recuperación» (p. 605). Es narrativa: «No expresa un presente más que expresando de nuevo un pasado, y lo vuelve a expresar en forma de historia» (p. 646). Por eso es práctica y no sólo teórica: «remite a una ética: a una práctica que instituye el hombre y el mundo, [...] y, por tanto, a la narración de una historia pasada. [...] Tan verdad como que no hay ética sin historia, ni historia sin proyecto del hombre y sobre el hombre» (p. 652-653)[4].

El teólogo no lee la Escritura a la manera de un exégeta historiador o crítico de textos, no intenta establecer la mejor lectura de un texto ni el sentido exacto de un texto debatido, ni aclarar un punto histórico, ni discutir los hechos exactos a los que remiten los relatos: su asunto no es ese. Se mantiene lo más posible al corriente de los trabajos históricos o textuales de los especialistas; no intentará hacer decir a un texto lo que no dice o más de lo que dice, evitará hacer descansar una afirmación o una demostración sobre un texto aislado o cuyo sentido sea contestado: de este modo, todavía negativo, es como manifiesta su respeto por la verdad histórica. Lo manifiesta de un modo más positivo insertando su discurso en los límites de la historia que cuentan los textos y llevando cuidado en no rebasarlos, pues entonces es cuando caería en la mitología.

El punto de vista específico de esta lectura teológica del Evangelio es que se lleva a cabo en Iglesia, aun siendo crítica e inventiva. El teólogo no lee el Evangelio como una «escritura» redactada por un individuo, sino como una proclamación realizada por la Iglesia, que anuncia a Cristo al contarlo, que lo cuenta al anunciarlo; una proclamación realizada en las comunidades apostólicas, aunque dirigida al mundo futuro, una lectura que es, inseparablemente, rememoración y testimonio. Intenta saber cómo la historia narrada suscitó la fe de las primeras comunidades o, viceversa, de qué fe da testimonio el relato que suscitó. Puede reconocer esta fe porque él mismo lee este relato como creyente. Pero sabe que la distancia histórica no permite coincidir perfectamente a la lectura de hoy con la del pasado. Pero al redescubrir la narratividad evangélica y al dejarse instruir por ella, puede asumir una distancia crítica con respecto a las interpretaciones dogmáticas que ha recibido el Evangelio a lo largo de su transmisión; como no tiene la pretensión de volver al sentido original de los textos, deja que el relato trabaje en él y produzca sentido en respuesta a las preguntas de los lectores de hoy, un sentido nuevo, aunque extraído de la comunión en la fe de hoy y en la del pasado, pero que el teólogo no intentará imponer como el sentido auténtico y el único posible. Esta lectura teológica de las Escrituras es semejante a la practicada por los Padres de la Iglesia, que tejían sus discursos dogmáticos directamente sobre la trama de las Escrituras y no concebían ninguna teología que no fuera escriturística; aunque también diferente, porque los Padres no tenían el mismo sentido del texto ni de la historia que nosotros, y porque el teólogo de hoy no anda ya a

4. P. Gisel, *ibid.*, define también la teología como hermenéutica de la tradición (p. 609-613, 619-622) y como tarea fundamentalmente cristológica, puesto que intenta expresar la relación de Dios con el mundo y del hombre con Dios (p. 629-639).

la busca de un consenso, ni escriturístico ni eclesial, sino más bien de una articulación de las diferencias, tanto en el corpus evangélico, como en las reinterpretaciones de la tradición.

Entramos, pues, en la historia de Jesús. Habíamos oído su «rumor» al comienzo de nuestra reflexión, ahora vamos a leer de nuevo los relatos y los anuncios que habían dado nacimiento a este rumor, para responder en la fe a la cuestión que lleva por delante: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?».

La historia «teológica» de Jesús es esencialmente la del misterio pascual, la de su muerte y su resurrección, ahí es donde debemos buscar la verdad de su identidad y de su origen. La primera etapa (caps. IV y V) será la de la resurrección, que fija el sentido de esta muerte. A decir verdad, la resurrección no es objeto de un relato formal; sin embargo, es anunciada como un hecho que ha pasado realmente y que ha dejado huellas en otros acontecimientos: «Ha salido de la tumba y se ha aparecido». Intentaremos saber cómo nos es accesible hoy la fe en la realidad de este acontecimiento, por eso lo abordaremos bajo la faceta que nos interpela más directamente, en tanto se proclama que el acontecimiento pasado es portador de un acontecimiento futuro, en tanto que el relato del pasado es el anuncio de un futuro: «Él volverá». La segunda etapa de esta historia (caps. VI, VII, VIII y IX) será la de la muerte de Jesús, iluminada por sus propios anuncios y por la predicación de los apóstoles, aunque en la misma medida por la totalidad del ministerio histórico que le condujo a la Cruz, puesto que su muerte fue una condena a muerte. La Cruz, considerada así como el centro de la historia de Jesús, como el lugar decisivo de su relación con Dios, podrá manifestarse como el acontecimiento en el que Dios se revela como Padre engendrando a su Hijo mediante la comunicación del Espíritu (cap. IX). La última etapa (cap. X) nos llevará de nuevo al nacimiento de Jesús, para confrontar su devenir histórico de Hijo de Dios con la eternidad del Proyecto creador que le trae al mundo y se encarna en él.

Puede parecer extraño entrar en una historia por lo que constituye su final, y a buen seguro no es así como funcionaban las historias de Jesús en el siglo XIX. La elección de semejante punto de partida fue justificada de manera magistral, hace ya algún tiempo, por un teólogo francés, Joseph Doré[5]. Observa, primero, que esta elección está impuesta por la evolución reciente de la cristología, que ha redescubierto el lugar fundamental del misterio pascual en la enseñanza del Nuevo Testamento sobre Cristo, en cuanto constituye el «ser-Cristo» de Jesús (p. 279-289), cosa que también nosotros hemos constatado al recorrer la producción teológica contemporánea. Hace observar, a continuación, que en la decisión de fe interviene una dialéctica del «hecho cristiano», que es la autoimplicación del sentido de la existencia, del «ser-hombre», en el asentimiento a la resurrección de Jesús (p. 290-300), ya que es la llamada a existir en el futuro lo que nos lleva a adherirnos al futuro de Jesús y a reconocerlo como Cristo, portador

5. Ver J. DORÉ 1977. Esta justificación, aunque invocaba en su favor la historia reciente de la teología, era nueva como reflexión teórica que hace entrar la *práctica* cristiana en el *reconocimiento* de Cristo. Las referencias dadas en el texto remiten a las páginas de este escrito.

del sentido de la vida y de la historia, cosa que intentará mostrar el próximo capítulo. Y concluye el autor:

> Ahora podemos tener por demostrado que la resurrección es apta para proporcionar la entrada en la cristología. La *entrada*, en cuanto toca el problema del ser-hombre, sin recurrir a otros presupuestos que el hecho cristiano. *En la cristología*, puesto que plantea la cuestión del ser-Cristo de Jesús (p. 302).

Cuando «toca el problema del ser-hombre» es cuando el rumor de Jesús se vuelve nuevamente vivo para los hombres de hoy, se vuelve un rumor de salvación. Vamos a retomar el relato allí donde lo habíamos comenzado, para remontar su curso.

# Capítulo IV
# «ÉL VOLVERÁ»

El relato de un acontecimiento pasado no tiene posibilidades de interesar a los que lo leen mucho después, más que en la medida en que todavía es capaz de iluminar la historia que ellos viven en su presente y los compromisos que en él tienen que asumir. Por eso nos importa menos resituar a Jesús en su historia que restituirlo a la nuestra, a la historia de los hombres de todos los tiempos, a la que nosotros vivimos en la actualidad. Es cierto que eso no se podrá llevar a cabo sin contar la historia que él vivió, a condición de que tenga algo que decirnos hoy a nosotros, es decir, que él mismo haya vivido lo que nosotros vivimos, y que nosotros tengamos que vivir lo que él vivió. La singularidad de su historia nos interesa en su dimensión de universalidad. Por eso nuestro proceder no puede ser el del historiador que intenta establecer el tenor exacto del relato y controlar los hechos que refiere, sino el de un narrador que cuenta, retomándolo a su cuenta, lo que el relato le da a entender, y hace resaltar la verdad humana que nosotros podemos aún experimentar. En consecuencia, vamos a abordar la historia de Jesús por el punto en que se une a nuestra actualidad y despierta nuestro interés, por allí por donde se proyecta *como futuro, un futuro que se nos anuncia como el que debe ser el nuestro*[1].

## EL ANUNCIO EN FUTURO

El rumor que se difundía en torno a Jesús, ya incluso cuando vivía, se hubiera apagado desde hace mucho tiempo, sin duda con la desaparición de la primera generación de discípulos, si no hubiera resonado, inmediatamente después de su muerte, la extraña noticia de que iba a volver, incluso posiblemente muy pronto. Ya desde el día siguiente a Pentecostés exhorta Pedro a los israelitas a convertirse, «a fin de que del Señor venga el tiempo de la

1. J. MOLTMANN 1973, p. 89-100, subraya, refiriéndose a Karl Barth, el carácter escatológico de la resurrección de Jesús en cuanto que «asume el estar-en-cuestión de la existencia humana y el estar-en-cuestión de la realidad en su totalidad» (p. 99), y en cuanto «abre» la historia mediante la promesa de un futuro: «A la luz del futuro prometido de la verdad, se hace posible ver el mundo como una *historia*. El sentido escatológico que reviste la Resurrección de Jesús en cuanto acontecimiento de la promesa hace nacer, mediante el recuerdo y la expectativa, la sensibilidad a la historia» (p. 98).

consolación y envíe al Cristo que os había sido destinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal [...]» (Hch 3, 20-21). Este anuncio era el eco del mensaje dirigido por los ángeles a los discípulos en el momento en que Jesús resucitado «fue levantado en presencia de ellos»: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá así tal como le habéis visto subir al cielo» (1, 9-11). Jesús, designándose con el nombre de Hijo del hombre, había anunciado en distintas ocasiones su regreso «entre nubes con gran poder y gloria», para juzgar a los pueblos como representante de Dios y «reunir a sus elegidos» (Mc 13, 26-27). Así advertidos, a los primeros cristianos les gustaba contemplarlo, a ejemplo de Esteban, «de pie a la derecha de Dios, [...] abiertos los cielos (Hch 7, 55), dispuesto a bajar de nuevo a la tierra, y tenían la costumbre de saludarse mutuamente con el grito de gozosa expectativa: «¡Maran atha! ¡El Señor viene!» (1 Co 16, 22). Las dos primeras cartas de Pablo, las que escribió a los cristianos de Tesalónica, no hablan más que de esta vuelta, como si fuera inminente, invitándolos a «esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos» (1 Ts 1, 10), a esperar la hora «de la venida de nuestro Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él», pero sin impaciencia, sin fiebre ni ociosidad, «trabajando en calma» (2 Ts 2, 1; 3, 12).

Así comienza la predicación apostólica, anunciado el regreso de Jesús; para ello no necesita, como alguno ha sospechado, desviarse de la predicación del Reino, que él predicaba, para «volverse» hacia su persona, pues anunciaba a Jesús en futuro, y como cumplimiento de su función mesiánica, y su regreso se confundía, tanto en ella como en él, con la venida del Reino: «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios», promete Jesús inmediatamente después de haber amenazado: «Porque quien se avergüence de mí [...] también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (Mc 9, 1; 8, 38).

De inmediato se presenta una objeción: ¿no hubiera sido necesario anunciar la vuelta de Jesús a la vida antes de hablar de su regreso a la tierra?, ¿no habría que proceder hoy en el mismo orden, dado que el segundo regreso sigue siendo problemático en tanto no se haya recibido la seguridad del primero? Eso es verdad, salvo en lo de reconducir el orden del sentido al orden cronológico. Los apóstoles atestiguan, efectivamente, la resurrección que ha tenido lugar anunciando la venida de Jesús «en gloria», pero es otorgándole esta dimensión de futuro como confieren al acontecimiento pasado la inteligibilidad sin la que no podrían propiamente hablar de él. Lo mismo sucede hoy con nosotros: es el acceso al sentido lo que hace el hecho accesible en sí mismo. La separación entre el sentido y el acontecimiento sería un paralogismo si se tratara, primero, de dar sentido a un acontecimiento planteado como hipotético («presupuesto»), para pedir, a continuación, a este sentido que fundamente la posibilidad del hecho. En realidad se tratará de comprender que la temporalidad del acontecimiento que ha tenido lugar no es aislable de su dimensión futura: esta es la apertura de un futuro. La resurrección de Jesús se efectúa expresando su sentido; remitiendo a un futuro.

Pedro, en sus primeros discursos a los judíos, no se preocupa de exponer las experiencia, que le han convencido de la vuelta de Jesús a la vida, ni de argumentar para comunicarles su convicción, se contenta con afirmar: «Dios le ha resucitado de los muertos, nosotros somos testigos» (Hch 2, 32; 3, 15); si se le plantearon preguntas o se le pidieron pruebas, el texto no dice ni palabra; todo lo que añade al testimonio es una llamada a la «conversión» (2, 38; 3, 19). La conversión es algo que se requiere para adherirse al sentido, dado que el hecho de la resurrección no es otra cosa, en su temporalidad histórica de acontecimiento (événementielle), que el *sentido* tomado de repente por el acontecimiento de Jesús, apenas bajado «a la estancia de los muertos», en dirección al futuro y a la estancia con Dios. De Jesús se dice, indiferentemente, que ha sido «resucitado» o «exaltado por la derecha de Dios» (2, 33) o «hecho Señor y Cristo» (2, 36) o «suscitado y enviado» (3, 26) o «elevado por Dios con su diestra al rango de Jefe y Salvador» (5, 31) o «constituido por Dios juez de vivos y de muertos» (10, 42). La resurrección de Jesús y su ascensión a la derecha del Padre constituyen un solo y mismo acontecimiento de *tránsito*; he aquí una indicación: el relato de Lucas identifica, simbólicamente, a los «dos hombres vestidos de blanco», venidos a anunciar a los discípulos que Jesús «volverá» (Hch 1, 10), con los «dos hombres aparecidos con trajes resplandecientes» junto a la tumba vacía para confirmar a las mujeres que «ya no está aquí» (Lc 24, 4).

Jesús no vuelve a vivir en este mundo, aunque esté «destinado» (Hch 3, 20) a volver a él; por eso el acontecimiento de su resurrección no tiene una densidad que pudiera ser circunscrita en el tiempo del mundo, aunque no carezca de relación con él ni esté desprovisto de densidad; este acontecimiento, inscrito entre un punto de partida y un retorno, un punto de partida que anuncia la inminencia del retorno, un retorno que constituye la urgencia del punto de partida, encierra en sí todo el futuro del tiempo del mundo, cuya «restauración» supone (3, 21). Los términos que lo describen dan a entender que se trata de algo completamente distinto a la resurrección de Lázaro (Jn 11): la intervención de Dios no es del orden de un milagro biológico, sino del orden de un envío en misión, de una investidura conferida a Jesús para una tarea a cumplir. Jesús resucita para hacer algo, porque tiene aún algo que hacer. Es puesto de nuevo en pie por la orden que Dios le insta en lo más profundo de su ser: la orden de llevar a su término la misión que Dios le había confiado al enviarle al mundo. Apenas entrado en la muerte, se le abre un futuro de vida por el requerimiento de una tarea que tiene que cumplir; debe vivir aún porque tiene algo que hacer, debe ser devuelto a la vida para ser devuelto al mundo, recibir una vida nueva para asumir una nueva tarea, que no le restituye al pasado del mundo, sino que le constituye para ser su futuro.

El anuncio de la resurrección de Jesús no puede expresar la verdad de lo que le pasó más que convirtiendo el pasado en futuro. No se le ha concedido una «supervivencia» comprendida como una prolongación ilimitada de su propia vida en el mundo —dejar entender eso sería un error—; es una nueva calidad de vida la que se le da: ha entrado «en la gloria» de Dios. Sin embargo, no se trata «de otra vida» que le sustraería total y definitivamente de la historia de los hombres. Se trata de una calidad de vida dotada de un valor, de una dignidad comprendida como una tarea, del «pago de una señal» de cara a un

«por-venir». Es una tarea que cambia su antigua presencia *en* el mundo en presencia *al* mundo, en un nuevo, definitivo y soberano *frente al* mundo: elevado «a la derecha», «a la gloria de Dios Padre», es colocado, mediante este emplazamiento simbólico, como el de un hijo a la derecha de su padre en una monarquía hereditaria, en postura de «Señor» (Flp 2, 11), en posesión del señorío de Dios sobre la historia, «predestinado» a actuar en el sitio y en calidad de Dios «Jefe y Salvador» de su pueblo (Hch 3, 20; 5, 31).

La resurrección de Jesús es, por tanto, anunciada, justamente, como su nueva identidad, recientemente revelada; una identidad que era ya la suya, sin la que no se podría decir lo que ha llegado a ser; que, sin embargo, ha recibido de Dios, ya que consiste en la comunicación de un privilegio divino; aunque la ha «tomado» al mismo tiempo que recibido, como en virtud de un acto victorioso, pasando a través de la muerte para salir de nuevo en calidad de «iniciador de la vida» (Hch 3, 15). La predicación apostólica proclama que se ha convertido en lo que *tenía que ser* (aquello *de que* disponía), pero que no podía serlo sino atravesando la muerte; ha resucitado *para ser* (para hacer) lo que esta *predestinado a ser* (a hacer) mediante su victoria sobre la muerte: el futuro de la vida del mundo. Por eso el mismo relato escribe la «leyenda» («lo que es preciso leer») de la muerte de Jesús como la realización del «designio» de Dios, cuya prosecución y triunfo manifiesto es su resurrección: «a este hombre, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos; a éste, pues, Dios le resucitó librándole de los terrores de la muerte, pues no era posible que quedase bajo su dominio» (2, 23-24). No estaba en manos de la muerte detener «el» proyecto de Dios, impedir a Jesús cumplir el designio de que era portador. Ahora es, pues, cuando comienza la conclusión del proyecto ya iniciado por la venida de Jesús al mundo, y esa conclusión se inaugura cuando sale de la muerte en proyección de vida, como el vivo proyecto de Dios sobre el mundo «liberado» ahora de toda traba. Por eso el relato cuenta la resurrección de Jesús, que es su partida de este mundo, en la categoría de futuro, en términos de destino al que hay que volver. El asunto de Jesús continúa, porque aún tiene trabajo en nuestra historia.

## EL ANUNCIO EN PLURAL

El futuro del anuncio se explica porque nos afecta; la resurrección de Jesús contiene un «por nosotros» (el «designio» de Dios) que no puede cumplirse más que en el futuro, que es nuestro futuro: «pues la Promesa es *para vosotros* y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro» (Hch 2, 39); «La promesa hecha a nuestros padres, Dios la ha cumplido *en favor nuestro a nosotros* sus hijos resucitando a Jesús» (13, 32). Este destino futuro pertenece asimismo a la inteligibilidad del hecho de la resurrección; por esa razón está anunciado también en plural: Pablo proclama lo que ha sucedido en Jesús dando testimonio de «nuestra esperanza en la resurrección de los muertos» (23, 6).

Recordemos algunos puntos bien establecidos en la historia de las ideas: esta creencia se implanta en un período bastante tardío en Israel (toma forma

en la época de los Macabeos), es bien conocida en tiempos de Jesús, pero anda lejos de ser general (la profesan los fariseos y la rechazan los saduceos), se habla siempre de ella como resurrección general ligada al advenimiento del Reino de Dios en los últimos tiempos, así sucede en las parábolas evangélicas del juicio final. La palabra «resucitar» tomaba su sentido en este contexto global y último: los muertos (de hecho, todos los justos del pueblo elegido) resucitarán todos juntos el último día; mas hablar de un individuo que saldría, solo y antes de ese día, de la estancia de los muertos, era algo carente de sentido. Muy probablemente se debe a este motivo el que los discípulos de Jesús «no comprendieran lo que quiere decir: resucitar de entre los muertos» (Mc 9, 10), cuando les habló de la resurrección futura del Hijo del hombre[2].

La resurrección de Jesús es comprendida, por consiguiente, ordinariamente como el signo precursor y el comienzo de la resurrección general, como la inminencia del fin de los tiempos y de la venida del Reinado de Dios. El relato de la pasión en Mateo refiere que en el momento en que murió Jesús, «tembló la tierra y las rocas se hendieron. Se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron y salieron de los sepulcros después de su resurrección» (Mt 27, 51-53). Es la indicación simbólica del modo en que esta última fue comprendida y anunciada al pueblo por los discípulos: como el acontecimiento colectivo y último que, antes de llegar a su consumación, comienza a realizarse en un momento del tiempo y en un solo individuo, aquel a quien Dios había enviado para abrir y destruir «las puertas del Infierno». Eso explica que los primeros cristianos vivieran en la expectativa de que se cumpliera la fase final de este acontecimiento; con impaciencia y curiosidad, calculaban el momento, se inquietaban con su «retraso», se planteaban todo tipo de preguntas sobre el modo en que se produciría, vendían sus bienes, pasaban el tiempo en oraciones, algunos consideraban inútil trabajar para vivir, mientras que otros creían haber entrado ya en el proceso general de mutación de la naturaleza humana. Pablo reprueba estas turbaciones, estos excesos, estas ilusiones (ver 1 Ts 4, 13s; 5, 1s; 2 Ts 1, 6s; 2, 6s; 1 Co 15, 12s.35s; etc.). Pero afirma y desarrolla como teólogo el vínculo, casi orgánico e histórico (événementiel), que presupone la resurrección general con la de Cristo: «Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo, pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1, 18-20).

El rumor de la resurrección de Jesús se difundió así, ya lo habíamos anotado al comienzo de nuestro estudio, no como la nueva insólita de un hecho absolutamente singular, sino como el ruido de un acontecimiento de alcance histórico y mundial, cuya inteligibilidad estaba ligada al interés universal, un interés que no podía dejar de encontrar o suscitar; incluso entre aquellos que no lo esperaban y se negaban a creerlo, postulaba una credibilidad común y ahondaba una expectativa inquieta. El «retraso de la Parusía» —el hecho de que este acontecimiento se quedara siendo singular y no fuera seguido de su

2. Sobre la creencia en la resurrección en la Biblia y en tiempos de Jesús, ver P. GRELOT 1969; X. LÉON-DUFOUR 1971, p. 44-50.

consumación universal— no le ha arrebatado su significación plural. La prueba es que los primeros cristianos, frustrados en su expectativa, siguieron creyendo en la resurrección de Jesús, aunque no tuvieran un sentido de recambio para darle. San Pablo nos brinda una prueba más teológica. Aun cuando pone, subrayándolo, un intervalo de tiempo entre la resurrección de Jesús y la nuestra, proyectada a un futuro indefinido («nos volveremos también semejantes a él por una resurrección semejante», Rm 6, 5), no afirma con menos vigor que algo nos ha pasado, ya a nosotros, de lo que pasó en él, y que lo que se produjo, primero en él, nos ha sucedido a todos: «[Dios] nos ha hecho revivir con Cristo, [...] con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús» (Ef 2, 5-7).

«En él» ha llegado la resurrección «para nosotros», de una vez por todas; esta no nos pertenece aún, pero nos corresponde en virtud de la disposición divina; por eso Cristo, cuando resucita, recibe el destino de volver a nosotros para consumar en todos, allí donde reina la muerte, el «designio» que le ha arrancado a la muerte y convertirse de modo efectivo, para todos aquellos que reúna en su acontecimiento extendido a las dimensiones del Reinado de Dios, en el «iniciador de la vida». Esa es la significación primera del anuncio de la resurrección de Jesús; no agota todo su sentido, pero es el sentido que el relato pone por delante. El relato de lo que le sucedió a Jesús lleva un anuncio que nos concierne a todos. Está hecho en futuro porque está vuelto hacia nosotros. El relato lanza una llamada, hace una señal. Lo que le sucedió a Jesús es inteligible porque es universal. Él ha desencadenado algo que interesa a toda la historia de la humanidad, que la pone ineluctablemente en marcha hacia su término, que le abre un futuro en Cristo y que nos conduce ya, si aceptamos estar implicados en ello, a abrir nuestro destino a la esperanza de este futuro. El relato cuenta lo que va a sucedernos en Jesús, si nos dejamos envolver en su historia. Antes de comprender lo que le sucedió personalmente a Jesús y de decidir si lo creemos o no, suponiendo que la cuestión haya merecido nuestra atención, ya se nos provoca a reconocer nuestro destino en el suyo y a otorgarle o negarle nuestra fe.

El relato se vuelve provocación a la fe para cualquiera que encuentre interpelado en él su propio «para sí». Pedro dirige el primer anuncio de la resurrección de Jesús a sus correligionarios: «la Promesa es para vosotros»; se supone que el relato representa algo creíble para los judíos; para los demás recae en lo irresoluble (indécidable) de un rumor que no está vinculado con su historia y no les puede alcanzar en una experiencia colectiva. Pablo, sin embargo, se dirige a los paganos tan directamente como a los judíos, si no más: «Él nos ha resucitado en Cristo Jesús»; no resulta dudoso que, para él, este «nos» representa a toda la humanidad y a todo hombre; considera que cada uno puede incluirse ahí; pero ¿por qué medio va a «convertir» ese «nos» en «yo», cómo va a inscribir su singularidad en ese plural?

El «nosotros», dice E. Benveniste, es «un "yo" diluido y amplificado»[3]. El primer «yo» que podemos reconocer en este «nos» es incontestablemente

3. É. BENVENISTE 1966, p. 234-235.

el de Pablo; la fuerza de convicción de su fe es impresionante y resuena como una experiencia personal. No dudaremos en reconocer asimismo en él el «yo» de los otros apóstoles y primeros misioneros del Evangelio, en cuyo número acostumbra Pablo a incluirse: «Porque pienso que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte» (1 Co 4, 9). Pablo describe con estas palabras el «ministerio» que predestina a los apóstoles a tantos sufrimientos (2 Co 4, 1):

> Atribulados en todo, mas no aplastados; perplejos, mas no desesperados; perseguidos, mas no abandonados; derribados, mas no aniquilados. Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Pues, aunque vivimos, nos vemos continuamente entregados a la muerte por causa de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal (2 Co 4, 8-11).

Estas ardientes líneas tienen el carácter de un relato personal y colectivo a la vez, en el que está impresa la experiencia de la muerte y de la resurrección de Jesús, cuyas huellas, como el martirio de Esteban (Hch 7, 59-60), aparecen en otros relatos del libro de los Hechos de los apóstoles. Los apóstoles, expuestos a toda clase de sufrimientos y de peligros a lo largo de sus viajes misioneros, expuestos a las persecuciones y a las amenazas a causa del testimonio que dan de Cristo y por el hecho de «anunciar en la persona de Jesús la resurrección de entre los muertos» (4, 2), sintieron que eran conducidos por el mismo «designio» divino que había entregado a Jesús a la muerte; en semejante estado, experimentaron que estaban constantemente sostenidos por una fuerza divina, que volvía a ponerlos en pie cada vez que sucumbían, y atribuyeron este sostén al poder de resurrección que había arrancado a Jesús de la tumba; confortándose mutuamente en el sentimiento de lo que les pasaba y en el sentido que eso tomaba para ellos en Jesús, experimentaron que Dios los asociaba ya al destino de vida eterna de Jesús, del mismo modo que les hacía compartir su destino de muerte. Sobre esta base, acordándonos del estado de desarraigo y de impotencia en que les había dejado la muerte de Jesús, podemos comprender aún que fueron puestos de nuevo en pie por el mismo poder divino, que fueron hechos capaces de hacer frente a los que le habían condenado a muerte por el mismo aliento de vida, y que adquirieron a través de esta experiencia fundamental —personal y colectiva— su primera convicción del retorno de Jesús a la vida. Finalmente, tenemos derecho a extender esta experiencia a numerosos individuos de las primeras generaciones de cristianos, que compartieron la misma suerte y que fueron sostenidos por la misma fuerza, como testimonia el martirio de varios de ellos. Muchos documentos del siglo II refieren el asombro admirativo de los paganos y de las autoridades romanas ante el coraje que llevaba a estos cristianos a afrontar la muerte por profesar su fe. Ellos mismos citaban como prueba de la verdad divina de su fe este coraje, que les liberaba del miedo natural a la muerte y que ellos atribuían al poder de la resurrección de que daban testimonio.

Así se formó un «nosotros» creyente[4] que se sintió realizado por adelantado en la resurrección de Jesús y que se expresó en los relatos y en los anuncios

4. Este «nosotros» creyente se formó en el curso de las comidas eucarísticas de las primeras comunidades: Ch. PERROT 1979, p. 291-322.

que la proclaman. Lo que le sucedió a Jesús se ha reproducido en «nosotros» y este «nosotros» cuenta la historia de Jesús y la de los creyentes, la una a través de la otra, sobre la base de la experiencia común que ha soldado juntos tantos «yoes» al de Jesús. El asunto de Jesús pasa del rumor al testimonio de fe cuando se convierte en «el nuestro», cuando se hace experimentar y enunciar por un «nosotros».

Podemos presentir aquí que la fe consiste en participar en esta experiencia fundadora, que hace pasar el relato de Jesús, llevado por un grupo que vive ya de él, a la historia vital de cada uno. Pero ¿cómo va a asociar el oyente del relato su «yo» al «nosotros» de los creyentes? Cabe dejarse impresionar por la densidad del «nosotros» originario, que tiene la amplitud de un vasto fenómeno histórico, por su fuerza comunicativa, que reunió a tantos hombres y mujeres de diferentes procedencias a los que tantos obstáculos impedían entrar en comunión, por la autenticidad de su libertad, que se afirmó enfrentándose al riesgo de la muerte. Todo eso da credibilidad al relato, pero nada de todo ello podría producir un asentimiento de fe, que es de un orden distinto al de la persuasión humana. Algunos apologistas han querido ver en hechos de este tipo «signos divinos» garantes de una revelación. Pero ¿qué es lo que garantiza su origen divino? ¿O sobre qué otra base establecerá la fe sus certezas para no ser reducida a la subjetividad de la experiencia?

Pablo se guarda mucho de fundar la convicción de sus oyentes sobre la suya propia. «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras [...]» (1 Co 15, 3-4). Aquí se trata claramente de lo que le aconteció al individuo Cristo, pero Pablo no lo separa de nuestro destino. Hay un «por nosotros» en lo que aquí afirma tanto de su resurrección como de su muerte. En efecto, Pablo dirige este relato a gente que no espera para ella ninguna resurrección, y adelanta este argumento: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (15, 13), para concluir: «¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron. Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (15, 20-22).

Pablo no pretende arraigar la fe en la resurrección de Cristo en la creencia preestablecida en la resurrección general; hace más bien lo contrario. Pero comprende la primera como «primicias» de la segunda, en el sentido que acabamos de estudiar, y de la resurrección así comprendida afirma que es, a la vez, un dato de la tradición que él ha recibido y un dato de las Escrituras —de las antiguas Escrituras, por supuesto. Que el individuo Jesús haya resucitado efectivamente, es algo que Pablo no ha podido saber más que de aquellos cuyo testimonio refiere en forma de relato («se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez», etc.). Mas este relato no bastaría para provocar la fe si no estuviera referido a las Escrituras. No conduce a la fe por sí solo, porque presenta un hecho extraordinario aparentemente solitario, sin historia ni seguida, desprovisto de inteligibilidad necesariamente, porque no indica de qué lógica depende...

Se lee, de hecho, en el evangelio de Juan que los dos discípulos que encontraron vacía de su cadáver la tumba de Jesús no creyeron entonces, «pues hasta entonces no habían comprendido que según *la Escritura* Jesús *debía* resucitar de entre los muertos» (Jn 20, 9); y, en el de Lucas, que Jesús, resucitado, reprochó a otros dos discípulos no haberse sentido alertados por lo que les había sido referido sobre el tema de la tumba vacía: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los *profetas*! ¿No *era necesario* que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?» Hay, pues, un «según las Escrituras» que abre el acceso a la inteligencia del hecho y a la fe juntamente, la una en la otra, porque lo sitúa en «orden», en el doble sentido de la palabra: voluntad y secuencia, y atribuye a este hecho, antes incluso de que se produzca, una necesidad divina tal que, sin tener necesidad de ver, desde el momento en que se da un signo, se está obligado a decir: eso «debía» suceder así, «era preciso» que eso sucediera. Esta orden no puede ser más que el «designio» de Dios, que establece una relación entre su Enviado y su Reinado, entre su Hijo y su pueblo, que otorga a la historia de Jesús una dimensión universal, que le «predestina» a pasar por la muerte y la resurrección para convertirse en «primicias de los que se durmieron».

La comprensión de lo que sucedió a Jesús es lo que permite creerlo; esta comprensión está ligada al descubrimiento del proyecto divino que engrandece un acontecimiento insólito y solitario, como tal incomprensible e increíble, convirtiéndolo en acontecimiento colectivo extendido a la totalidad de la historia hasta su término final. Esa comprensión está producida por la mutua iluminación de las Escrituras y del relato de los testigos; ahí es donde Jesús adquiere su figura de Cristo, su «por-venir» para nosotros», figura de aquel que «debe» venir a recapitular a todos los hombres en lo que le ha sucedido. Por último, el encuentro entre la Escritura y el relato otorga al anuncio de la resurrección la autoridad de una revelación divina, sobre la que puede apoyarse la fe con seguridad, no por el descubrimiento repentino de una evidencia oculta hasta entonces, sino por la interpelación de una palabra que reprocha a los que dudan su falta de inteligencia y su lentitud para creer.

## «SEGÚN LAS ESCRITURAS»

Intentemos, pues, «comprender» el relato «según las Escrituras». Esta vuelta al Antiguo Testamento es completamente lógica: la historia de Jesús se articula en la de su pueblo; la fe de sus discípulos en él se ha formado sobre la base y el modelo de su fe judía anterior, de la que no han tenido que renegar para creer en él, sino que, al contrario, les ha llevado a él, tal como atestiguan con frecuencia; su predicación está llena de citas de las antiguas Escrituras y recuerda constantemente a las grandes figuras del pasado de Israel: Abraham, Moisés, David, etc. Con todo, la exploración de las Escrituras es a primera vista decepcionante: se busca en vano en los profetas algún anuncio claro y directo de lo que le ha sucedido a Jesús. La tradición cristiana no ha dejado de escrutar minuciosamente cada oráculo referente al Mesías futuro; pero la argumentación es más laboriosa que convincente y apenas es sostenida como tal en nuestros días. Los teólogos y los exegetas contemporáneos buscan

en los «Cantos del Siervo» del Deutero-Isaías el origen y el testimonio de la expectativa de un Mesías sufriente, del que se cree encontrar huellas en la época de Jesús y en los escritos del Nuevo Testamento. La cosa es posible, si no probable; pero si se trata de anuncios precisos de la muerte y la resurrección de este Mesías, los textos son muy oscuros y dejan perplejo al intérprete. Tenemos derecho a pensar que, si la creencia en el Mesías sufriente hubiera estado firmemente implantada y si hubiera sido posible apoyarla en pruebas indudables, Pablo no hubiera tenido necesidad de tanta «discusión con los judíos basándose en las Escrituras», para explicarles y probar que Cristo tenía que padecer y resucitar de entre los muertos» (Hch 17, 2-3).

Nos quedamos decepcionados, porque intentamos identificar unos acontecimientos concretos sucedidos a un individuo bien determinado, siendo que se trata de descubrir lo que *debía* suceder a Cristo, para que todos pudieran obtener en él la realización de «la promesa hecha a nuestros padres» (Hch 13, 33). Sobre este punto versaba la falta de fe reprochada por Jesús a los dos discípulos de Emaús: «*Nosotros* esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel»; y cuando leemos que Jesús, «empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras» (Lc 24, 21.27), debemos comprender que nos les suministró una serie de textos relativos a lo que él había vivido, sino una inteligencia global de su destino mesiánico tal como se desprende de la historia de Israel releída a través de la fe. Era la fe en la promesa de Dios a su pueblo lo que *hubiera debido* persuadirlos de que el asunto de Jesús *no podía* acabar en la tumba.

El examen de algunas predicaciones apostólicas realizadas «según las Escrituras» conduce a las mismas conclusiones. En su «primer discurso» a los judíos, Pedro, citando los Salmos, afirma que «David había previsto y anunciado la resurrección de Cristo» cuando expresa su seguridad de que Dios «no le abandonaría en la estancia de los muertos», porque «Dios le había asegurado con juramento que se sentaría en su trono un descendiente de su sangre» (Hch 2, 29-31). En su «segundo discurso», hace remontar el anuncio hasta Moisés y hasta Abraham: «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús», según la promesa que había hecho a Abraham: «En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra», y renovada por la boca de Moisés: «Dios suscitará entre vuestros hermanos un profeta como yo» (3, 13.22.25). Esteban desarrolla una argumentación más larga (Hch 7) «recorriendo todos los profetas»: comienza con la promesa de Dios a Abraham de suscitarle una descendencia, continúa mostrando el cuidado con que trata Dios a esta descendencia: primero, cuando la establece en Egipto, bajo la guía de Jacob y de José, para salvarla del hambre; después, cuando «les envió a Moisés como jefe y redentor», para liberarlos de la opresión de los egipcios y dirigirlos a través del desierto hasta la Tierra prometida; y llega así al proyecto de David, aceptado por Dios y realizado por su hijo Salomón, «de construir una casa a Dios». El discurso de Esteban se interrumpe brutalmente en una cita de Isaías: «¿Qué casa me construiréis?, dice el Señor», comentada de este modo: «el Altísimo no habita en edificios construidos por mano de hombres», lo que deja presumir la conclusión a la que quería llegar: es en Cristo, descendiente de David, donde Dios había decidido morar para siempre en medio de su pueblo y recibir su adoración.

Otro discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia realiza un «recorrido» semejante, del que el texto de Hechos (13, 16s.) no nos transmite, por supuesto, más que el esquema: recuerda la instalación del pueblo hebreo en Egipto, su liberación, su estancia en el desierto, su establecimiento en Canaán, después la sustitución de Saúl por David, que «Dios les suscitó como rey», y de cuya descendencia, «según su promesa, suscitó un Salvador para Israel, Jesús», y concluye explicando, como hacía Pedro, que esa promesa, que David enunciaba en estos términos: «No dejarás a tu Santo conocer la corrupción», y de la que no se benefició él mismo, se ha realizado en su lejano descendiente: «Ahora bien, David, después de haber servido en sus días a los designios de Dios, murió, se reunió con sus padres y experimentó la corrupción. En cambio aquel a quien Dios resucitó, no experimentó la corrupción» (13, 36-37)[5].

El anuncio de la resurrección «según las Escrituras» consistía, pues, tal como muestran estos ejemplos, no exactamente en construir una demostración sobre textos escogidos, sino en contar una historia, la del pueblo elegido, historia guiada por Dios desde los orígenes, a través de venturas y desventuras, a través de períodos de grandeza y de prosperidad, y de otros, más frecuentes y más largos, de decadencia y miseria, y en presentar en su final el acontecimiento de Jesús, también él alternancia de muerte y resurrección, como un acontecimiento que, al mismo tiempo, adquiere sentido en relación con esta historia, a la cual está ordenado, y que le otorga su verdad en tanto prueba la fidelidad de Dios a su alianza y colma la esperanza que Israel había puesto en ella. De un extremo al otro de esta historia se manifiesta el mismo «designio» de Dios: salvar a su pueblo por la mediación de un enviado que le pondría finalmente a cubierto de todo peligro, arrancar a Jesús de la muerte y garantizar para siempre el futuro del pueblo[6].

El Dios de Israel es un Dios de la historia, que se cita con su pueblo siempre más adelante, en el futuro. Desde que se revela a Abraham lo pone *en marcha hacia una tierra desconocida, para un destino lejano. Es un Dios* creador en tanto que Dios salvador: de unas cuantas tribus dispersas se crea un pueblo numeroso, provee a su subsistencia, lo libera de la cautividad, lo arranca del hundimiento en la arena del desierto, le da una tierra, lo convierte en un reino poderoso. Hace existir a su pueblo salvándolo en todo momento de la muerte que le amenaza y abriéndole un futuro inesperado. Se trata de una historia que siempre recomienza: la tierra es codiciada por sus vecinos, atacada por sus enemigos, invadida, arrebatada al pueblo que es conducido al exilio, recuperada después con alegría cuando es de nuevo liberado, pero es ocupada de nuevo y el pueblo es reducido a esclavitud sobre su propio suelo. Es una tierra siempre prometida y futura. Una promesa siempre renovada y aplazada. Es un pueblo que vive de rememoración y de esperanza, que conserva su unidad celebrando en el culto las hazañas pasadas de Dios, y que toma de

---

5. Sobre los argumentos de Hch 7 y 13 a base del Antiguo Testamento, ver M. CARREZ 1975. Volveré en el cap. VI sobre el sentido de la argumentación «según las Escrituras» desde otra perspectiva: la de los anuncios de la pasión de Jesús.

6. Sobre la historia y la religión de Israel como experiencia y fe en la promesa de Dios: ver J. MOLTMANN 1973, p. 101-120.

esta celebración el coraje de esperar su renovación en el futuro. Una historia de muerte y de resurrección.

La experiencia de Israel no era de naturaleza simplemente histórica, como hubiera podido serlo la de los pueblos vecinos, antes que nada era religiosa y espiritual. Israel se sabía conducido por Dios por medio de aquellos a los que él «enviaba» y asistía para ser sus «jefes y redentores», y de los profetas que suscitaba para iluminar su ruta. Los jefes y los profetas tenían como misión esencial conservar al pueblo en fidelidad a la Alianza y a la Ley, condición a la que estaba ligada el cumplimiento de las promesas. Y el pueblo sentía que todas sus desgracias provenían de su infidelidad, de su «pecado»: a lo largo de toda su historia, tal como recordaba Esteban, no ha cesado de hacer lo que prohíbe la Ley, practicando la injusticia con los pobres, de desobedecer a los enviados de Dios, que le reprochaban sus crímenes, llegando hasta perseguirlos y condenarlos a muerte, e incluso a apartarse de Yahveh, para ofrecer sacrificios a los dioses de otros pueblos, dioses de la naturaleza de los que esperaba obtener beneficios materiales, la fecundidad del suelo y de los rebaños, como si la protección de Yahveh, Dios único, no le bastara y como si dudara de su poder o de su fidelidad (Hch 7, 39-43.51-53).

Al realizar así Israel al hilo de su historia, si estaba atento a comprenderla, la experiencia de su impotencia para liberarse del pecado, y al dejar al mismo tiempo de poner su confianza en su propia fidelidad, siempre desmentida, a la Ley, acabó esperando una nueva y última intervención de Dios, la que le anunciaban los profetas, una intervención que tendría lugar no sólo en los acontecimientos de la historia, sino en lo más íntimo de los corazones, donde Dios grabaría su ley de manera indeleble y, apartir de ahora, inviolable, derramando en ellos su propio Espíritu. Esta «alianza nueva» y perpetua sería, por tanto, el establecimiento del Reinado de Dios en medio de su pueblo, reinado de justicia y de paz entre los hombres por ser un reinado interior de la santidad de Dios. La expectativa «escatológica», que encontramos fuertemente implantada en muchos judíos contemporáneos de Jesús[7], nació de esta renovación de la esperanza mantenida por la transmisión de la enseñanza de los profetas y por la literatura apocalíptica[8]: expectativa de los «últimos tiempos», pues este nuevo orden de justicia y de santidad no podía instaurarse más que sobre las ruinas del orden, o más bien del desorden, antiguo, del reinado de la desobediencia y del pecado, expectativa de la resurrección de los muertos y de la vida eterna, puesto que la destrucción del pecado sería también la de la muerte (ver Rm 5, 12), y el final de la desobediencia, la revelación definitiva de la fidelidad de Dios a su palabra, que es fuente de vida, del Dios que se dio a conocer a Moisés como «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob», lo que significa, explica Jesús, que «no es un Dios de muertos, sino de vivos» (Mc 12, 26-27). Por último, de acuerdo

---

7. Sobre esta expectativa, ver R. SCHNACKENBURG 1965, p. 35-62 y 82-83, y otras referencias dadas en el capítulo de introducción, n. 3 y 21.

8. Sobre la relación entre apocalipsis y escatología, ver P. BEAUCHAMP 1976, p. 212-218 y 229-231. «El apocalipsis refiere que la pasión de los profetas y del pueblo abre paso al futuro definitivo en la realidad de este mundo. El apocalipsis conduce a ese paso. La escatología tiene esencialmente como contenido el término final» (p. 231).

con todo lo que había pasado a lo largo de esta historia, Israel esperaba la venida, ligada a los últimos tiempos, de un último enviado de Dios, un nuevo Moisés, puesto que por él sería concluida la Alianza según el Espíritu, y un nuevo David, pues él recogería la herencia de su trono y de las promesas hechas a los padres. La venida de este Mesías, del Ungido de Dios manifestado por los signos del Espíritu, sería un tiempo de conversión y de purificación preparatorio del Día de Dios, del Día del Juicio que vería la salvación de unos, la condenación de otros, y la inauguración del Reinado de Dios a través de la efusión del Espíritu. Lo que pasaría en esos últimos tiempos no era entrevisto sino confusamente, pero existía el medio de discernirlo «según las Escrituras». Antes de que Jesús comenzara su predicación, Juan el Bautista había lanzado un grito de alerta: «Convertíos, porque el Reino de los Cielos está muy cerca» (Mt 3, 2).

## EL ACCESO A LA FE

Así pues, la resurrección de Jesús, para ser creída, debía ser comprendida como la realización de la esperanza y de la expectativa de Israel. Eso exigía una relectura de su historia, pero completamente espiritual, plena de arrepentimiento y de fe, totalmente tendida hacia la novedad del Reino de Dios. Era preciso tomar conciencia de las faltas del pasado, no esperar la simple restauración de las grandezas materiales y políticas del pasado, no poner la confianza en la historia antigua del pueblo, aceptar carecer ante Dios de derechos y de méritos, entrar en la vía de la conversión, entregarse a la gracia completamente gratuita de Dios. A continuación, había que reconocer en Jesús al enviado de los últimos tiempos: discernir los signos de que se rodeaba y las obras que hacía, todas esas cosas que propagaba su rumor, como signos y obras auténticas del Espíritu de Dios, discernir en su predicación el eco final de la de los profetas, acoger su llamada a la conversión como la interpelación de la palabra de Dios enviada a los profetas. También era preciso pasar por encima del escándalo de su muerte, o más bien interpretarlo asimismo como un signo histórico: «¿A qué profeta no han perseguido vuestros padres?», preguntaba Esteban. «Ellos mataron a los que anunciaban de antemano la venida del Justo, de aquel a quien vosotros ahora habéis traicionado y asesinado» (Hch 7, 52). Bajo esta doble luz, cuando los discípulos anunciaban que Jesús había resucitado de entre los muertos, el que les escuchaba no se veía reducido a realizar un acto de credulidad, comprendía que eso debía suceder para que se cumpliera en Jesús la esperanza de Israel, y recibía su testimonio como la revelación de que «Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (2, 36).

Mas todas las explicaciones que pueden darse de la adhesión a este testimonio, en el momento en que fue dado, aparentemente no hacen más que incrementar la dificultad para hacerla compartir por los hombres de hoy, que

no son los herederos de la expectativa de Israel[9]. ¿O tendrían que esforzarse por apropiársela, al precio de un largo recorrido a través de la Escritura, antes de poder acceder a la fe en Cristo?

A primera vista, este rodeo parece normal, puesto que Jesús pertenece a la historia de Israel. Pero, apenas formulado este juicio, vienen a nuestra mente importantes restricciones. Fueron muchos los judíos que le negaron su fe desde que resonó el anuncio de su resurrección y este fue el caso de la mayoría poco después de que esta se hubiera propagado: ni siquiera para ellos resultaba evidente que eso debiera suceder. Por los motivos que acabamos de exponer, no era cualquier recuerdo de la historia el que podía facilitar el acceso de los judíos a la fe, sino una relectura a base de desprendimiento y de desposesión: para recoger la herencia de esta historia, debían aceptar ser despojados de la misma por solidaridad con las faltas de sus padres. La predicación del Reino por Jesús tenía igualmente motivos para desconcertarles, ya que no cesaba de enseñar que el día del juicio reservaría grandes sorpresas para muchos: «los primeros serán los últimos», los que se crean admitidos de pleno derecho serán excluidos, y otros de los que no cabría esperarlo, pecadores públicos, paganos venidos de todas las naciones del mundo, serán invitados a ocupar los primeros sitios (ver Mt 7, 21-23; 9, 13; 11, 24; 12, 41-42; 19, 30; 20, 16; 25, 31 s.; etc.). Jesús, previendo que sería rechazado finalmente por los suyos, les había lanzado esta advertencia amenazadora: «¿No habéis leído nunca en las Escrituras: «La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido [...]» Por eso os digo: Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos» (Mt 21, 42-43). La pertenencia a Israel no simplificaba, por consiguiente, la tarea de la conversión a unos judíos demasiado apegados a esperanzas nacionalistas y a sus privilegios religiosos, y la remisión a las Escrituras se comprende como algo esencial desde la perspectiva de gente olvidadiza de las lecciones de su historia y cegados por ella y sobre ella.

De ahí no se sigue que la remisión carezca de utilidad para la gente de otras naciones. Por un lado, el Antiguo Testamento está presente en el Nuevo, mediante el juego de las citas, de las alusiones, de las figuras o de los contrastes, tanto en la enseñanza de Jesús como en los escritos de los apóstoles: comprender el acontecimiento de Cristo «según las Escrituras» es algo que se puede realizar sin abandonar el Nuevo Testamento, a condición de que dejemos desplegarse la intertextualidad, y se hará mejor aún si dejamos que la referencia se explicite en su medio de origen. Por otro lado, la historia de Israel es un paradigma instructivo para todos los demás pueblos: todos aquellos que, como este pueblo, han conocido una larga historia de violencias y de sufrimientos, están invitados a ponerla en relación con Cristo y a comprender esta relación «según las Escrituras», como una historia abierta a una esperanza, a un futuro de resurrección. Así es como, en nuestros días, las «teologías de la liberación»,

9. W. PANNENBERG 1971, p. 82-101, apoyándose especialmente en 1 Co 15 piensa que la fe en la resurrección de Jesús presupone siempre una expectativa escatológica, semejante a la de Israel, cuya esperanza de un más allá de la muerte sería algo a suplir por nosotros hoy en día. No se equivoca, salvo en que esta asimilación es forzada y en que esa esperanza no conduce obligatoriamente a esta fe (ver las creencias actuales en la reencarnación).

en las tierras del tercer mundo, releen la historia de Israel en la de sus pueblos, cuentan la historia de estos pueblos a través de la de Israel, y los llaman así a reconocer a Jesús como «jefe y salvador» al mismo título que lo era para su propio pueblo. Y a muy justo título, puesto que el Evangelio, como enseña san Pablo, llama a todos los pueblos paganos a heredar con los judíos las promesas de Dios a Abraham (ver Rm 4; etc.).

Queda el problema específico de la expectativa «escatológica». La teología olvidó muy pronto que Jesús esperaba, como sus contemporáneos, la llegada inminente de los últimos tiempos: «El tiempo se ha cumplido, decía, y el Reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15). Todo lo que decía del Reino, se le entendió como dicho del cielo, sin connotación temporal y sin vinculación ni con nuestra historia ni con nuestro mundo. El siglo XIX volvió a poner el pensamiento escatológico en su sitio, aunque comprendiéndolo esencialmente bajo su aspecto negador y destructor de las realidades del mundo y de la historia. La mayor parte de los «teólogos liberales», no viendo en él, según la expresión de Harnack, sino la «religión de una horda de desesperados», se negaban a atribuirlo a Jesús[10]. Algunos mostraron, no obstante, que había que incluirlo en el mismo campo: es el «escándalo histórico» de su personaje, decía Schweitzer[11]; el «escándalo», la «paradoja de la fe» enseñada por Jesús, explicaba Kierkegaard, estriba en que el hombre debe perder toda esperanza en sí mismo, aprender a decir no a toda realidad mundana[12]. La teología actual reconoce la importancia de la perspectiva escatológica en el ministerio y en la predicación de Jesús, pero la comprende de una manera diferente.

Mientras que los más apresurados en la espera de los últimos tiempos se retiraban a los desiertos, al abrigo de las impurezas del mundo, y sobre todo de las manchas de la ocupación romana —algunos hasta tomaban las armas y se exponían a una severa represión, como para forzar la venida del Reino mediante el estado desesperado en que se mostraban a Dios—, Jesús, por su parte, supera esa tentación y sale del desierto, sin querer apresurar esa venida ni poner la mano de ninguna manera sobre el Reino (ver Lc 4, 12). Mientras que otros predicadores, así Juan el Bautista, agitaban la amenaza de los castigos divinos y mantenían el miedo al juicio, Jesús anuncia el Reino de Dios como una «Buena Nueva» propia para consolar a los desgraciados, ya desde ahora, para alegrar a los pobres y a los pequeños, para despertar la esperanza de los oprimidos (Lc 4, 18). Se niega a llorar y a ayunar como bajo el impacto de una calamidad inminente, y sitúa su ministerio bajo el signo de la alegría (5, 33). No enseña un Dios de castigo sino de perdón, y define su propia misión como una misión de salvación y no de juicio (5, 31-32). No cabe duda de que sus palabras o discursos sobre el juicio final dejan planear la amenaza de castigos, pero su intención no es inspirar el temor a los que tienen conciencia y lamentan sus pecados, sino exhortarlos a permanecer vigilantes hasta el

10. Según A. HARNACK 1907, las desgracias de los tiempos habían llevado a la escatología judía a expresarse a través de «una religión de miseria y de míseros», p. 56-60; aunque Jesús se había desmarcado de las concepciones apocalípticas de sus correligionarios, p. 161-169 s.

11. A. SCHWEITZER 1906, p. 239-266, había denunciado esta incomprensión de la escatología por la teología liberal del siglo XIX. Ver más arriba p. 167.

12. Citado en el capítulo precedente, p. 168.

final, y su enseñanza apunta a que el juicio de Dios será la inversión de nuestras presunciones: los que se engrían de ser elegidos se arriesgarán a ser excluidos, los que se presenten los primeros entrarán los últimos (13, 23-30). A esos es a quienes reserva sus palabras de amenaza, a los que se arrogan el derecho de juzgar a los otros y apartarlos del Reino, mientras que él llama a los pecadores públicos, considerados como impuros y que se creían indignos del Reino, a acercarse con confianza, y los frecuenta de modo ostensible, para mostrar que el Reino de Dios está por encima de nuestros ostracismos humanos y hasta de nuestras categorías religiosas (7, 47; etc.). Dice también que entrará en él gente de naciones paganas, negando así que el Reino esté reservado a un pueblo elegido con exclusión de los demás (13, 29). Por último, Jesús no se entrega a ningún cálculo sobre el momento en que vendrá el Reino; lo considera «próximo», pero se trata de una proximidad a la vez interior y social, más espiritual que temporal: «Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: Vedlo aquí o allá, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros» (17, 20-21). En consecuencia, ya ha comenzado, ya actúa, viene en todo momento, llega, está aquí, no destruye la historia, sino que se realiza invisiblemente en ella; ya no hace falta acechar y temer su venida con ansiedad, ya ha venido el momento de acogerlo en medio de la alegría.

El pensamiento escatológico de Jesús difería enormemente, en virtud de todos estos rasgos, del de sus contemporáneos, hasta el punto de impedir a muchos de ellos ver en él «al que liberaría Israel», de tan poco como se parecía el porvenir que les abría a la «restauración» que ellos esperaban. A la inversa, hombres de todos los países, pobres, desgraciados, todos los que esperan un porvenir *diferente* a lo que han vivido, todos esos sin excepción pueden comprender su predicación del Reino y sentirse interesados por ella, aunque no hayan compartido nunca la expectativa de Israel ni estar obligados a pasar por ella. Con la sola condición de ser accesibles a una esperanza *semejante*.

Dado que la resurrección de Jesús adquiere sentido, un sentido que la hace creíble, en relación con el futuro que descubre, por este motivo esencial es la *esperanza* en el futuro lo que otorga el acceso a la fe en él, y el primer efecto del relato y del anuncio de su resurrección debe ser despertar esta esperanza en aquellos que la hubieran perdido. Dado que Jesús «ha resucitado como primicia de los que se durmieron» en la muerte, la fe en que ha resucitado verdaderamente comienza con la esperanza de que lo que le ha pasado es lo que debe pasarnos, lo que *debía pasar* un día en la historia a toda la humanidad.

La fe en Cristo no se dirime mediante un retorno al pasado, ya sea el suyo o el de su pueblo. Se desarrolla delante de la historia, en el espacio y el tiempo que separa su salida de este mundo de su regreso entre nosotros, y que se redobla entre nuestro presente y el futuro que nosotros le imputamos. Antes de preguntarnos si es razonable creer en la resurrección de Jesús y de examinar a placer los testimonios dados de la misma, se nos provoca a preguntarnos si tenemos ganas de creerlo, deseos de compartir el porvenir de Jesús, puesto que es anunciado como el que debe ser el nuestro, como el que ha de ser para toda la humanidad. Se trata de decidir si eso puede tener sentido para nosotros. Es una cosa distinta a creer en las posibilidades ilimitadas del hombre, a esperar en un progreso indefinido de la humanidad, en la prosecución ina-

gotable de su historia. Es asunto de esperanza en el futuro del hombre incluso a pesar suyo, a pesar de sus bajezas y de su encerrarse en sí mismo, por encima de todas las contingencias y las contrariedades de la historia; asunto de conversión al espíritu del Evangelio, que nos revela nuestro pecado y nos llama a liberarnos de él, a renovarnos a imagen de Cristo, a ponernos al servicio de nuestros hermanos, a entregarnos a los otros al precio del sacrificio de nosotros mismos para hacer posible su futuro; asunto de coraje para emprender así la construcción de una historia y de una humanidad en la que todo será nuevo (ver 2 Co 5, 17; Col 3, 9-11).

La esperanza tiene como objeto la *novedad* de un futuro que, aunque esté construido por el hombre, no puede ser más que *dado* desde otra parte, ya que el hombre únicamente construye el futuro a través de la explotación y la reproducción del pasado. Que pueda darse a la historia un porvenir absolutamente nuevo, diferente al que está en nuestro poder procurarle: esa es la esperanza que hace nacer el anuncio de la resurrección de Jesús. No requiere, como condición previa, que el hombre se desespere de sí mismo y de sus esfuerzos, y le coja odio a su pobre mundo. Al contrario, cualquiera que tenga fe en el hombre y en su futuro, pero sin hacerse ilusiones sobre sus posibilidades, y esté decidido a trabajar en ello con todas sus fuerzas, contra toda eventualidad, ese hombre está dispuesto por adelantado a creer en el anuncio de la resurrección. Cuando medita la enseñanza de Jesús, no aprende en ella que el Reino de Dios únicamente pueda sobrevenir sobre la ruina de nuestras esperanzas y de nuestros esfuerzos, sino que se da por añadidura, tal como muestran las parábolas, a los que prolongan hasta tarde por la noche el trabajo del día y velan por la noche hasta el alba; pues Dios dispensa a los hombres aquello que ellos no pueden darse a sí mismos, el futuro ilimitado de la vida, cuando van hasta el final de sus posibilidades de salvar lo que se pierde. Quien haya comprendido eso y medite la historia de Jesús, que llegó al extremo de la entrega de sí por los otros, tras haber reflexionado sobre lo que se dice de futuro de vida, se encuentra *dispuesto* a creer que eso *debía* sucederle a Jesús para que nos sucediera igualmente a nosotros. Cuando *se compromete* en dirección al futuro abierto por la resurrección de Jesús, su espera se transforma en firme esperanza, y *le acaece* que compromete su fe en ello; en la novedad *dada* de este acontecimiento de fe se le revela y le adviene ya la novedad del futuro que esperaba Jesús y que debía llegarnos en él y por él.

## LA SALVACIÓN DE LA HISTORIA

Lo propio del pensamiento escatológico es dar a esperar no sólo una salvación para todos, es decir, para cada uno tomado individualmente, fuera del tiempo y del mundo, sino también una salvación para la historia, la *salvación de la historia*, lo que significa la salvación de todo lo que ha pasado en la historia, de todo lo que ha producido el trabajo de los hombres en las realidades del mundo, de toda la *humanización* de la historia que hacen los hombres, del sentido que dan a los acontecimientos del mundo por medio de la pena, el amor, la libertad, el sufrimiento, la espera, la alegría, la rebelión,

el coraje, etc., que en ella se toman o que en ella experimentan[13]. Sólo eso puede ser salvado, pues la esperanza de salvación es del orden del sentido, y sólo puede tener sentido para nosotros aquello a lo que acostumbramos a dar sentido. De todo lo que hemos vivido, únicamente es recuperable aquello que somos capaces de reconocer como nuestro a causa de lo que ha significado para nosotros, y no nos es posible esperar la salvación de otra cosa. Eso necesita ser salvado, pues no está en nuestra mano arrancar lo que ha pasado a la irreversibilidad del pasado y procurarle un futuro nuevo e ilimitado. Eso debe ser salvado, pues no nos resultaría posible dar sentido a lo que tenemos que vivir, ni, por tanto, esperar vivir, vivir *humanamente*, si el sentido de la historia que hemos vivido debiera desaparecer irremediablemente con ella, y nosotros destinamos necesariamente a ser todo aquello sin lo que la existencia humana perdería sentido. Es verdad que muchos hombres denuncian con frecuencia el sin-sentido de lo que viven, pero semejante enunciado equivale a una donación de sentido, puesto que equivale a protestar contra lo que no debería ser, a nuestro juicio.

El vínculo con la historia es necesario a la moralidad de la salvación. Para garantizarla no basta con invocar el juicio de Dios que recompensa, perdona o castiga nuestras acciones, pues semejante lenguaje tiene frecuentemente como efecto privar al hombre de su propio juicio moral. Una salvación que prometiera al hombre una vida enteramente nueva, en la que no se salvara nada de lo que él hace ni de lo que llega a ser en la historia, no sería moral, puesto que le arrebataría al hombre la responsabilidad de la historia y no le permitiría asumir su propio destino de sujeto histórico. ¿Y cómo podría volver a convertirse en el sujeto que era, si no es a través de la historia en que ha llegado a serlo? Al contrario, aquel que espera la salvación de la historia, aunque la espere en el Reino de Dios, se siente obligado y animado a inscribir su figura por adelantado, en la medida de sus medios, en la historia que vive, puesto que descubre entre la una y el otro la continuidad del mismo designio divino, y que recibirá en este Reino los frutos del trabajo que Dios le asigna en la historia.

El pensamiento escatológico presenta el interés de reconciliar la salvación y la historia, la salvación y la moralidad, que es la búsqueda del sentido en la guía de la historia. En efecto, el Reino de Dios es entrevisto como el reinado de los valores morales de justicia, de paz, de libertad, de fraternidad, que dan valor a la existencia y que persiguen los hombres en sus empresas colectivas. Cuentan con Dios sólo para asegurar el reinado absoluto y definitivo de estos valores, pero no cuentan en menor medida con que su Reino será el cumplimiento del destino histórico al que se han sentido llamados desde todos los tiempos y por el que nunca han cesado de trabajar. Es posible que algunos judíos hayan esperado el Reinado de Dios porque desesperaban de obtener por sí mismos la liberación de su tierra y para descargarse en Dios de esta

13. Este punto ha sido admirablemente desarrollado por J. MOLTMANN 1973, que lo convierte en el tema central de su *Teología de la esperanza*: la resurrección del Crucificado lleva la Promesa de Dios al corazón mismo de la historia y del mundo, y el futuro de Cristo, que significa su «retorno», se convierte para la historia en futuro de vida eterna (p. 217-240; ver «Resumen y balance», p. 241-246 de la versión francesa).

tarea. Sin embargo, no hay que olvidar que esta expectativa, tomada en su conjunto, es la marca de una esperanza invencible en el futuro y que ha nacido del coraje con el que este pueblo ha superado durante tantos siglos un montón de pruebas tan crueles.

A este respecto, y teniendo en cuenta las particularidades de su pensamiento escatológico, Jesús aparece claramente como la figura privilegiada de la esperanza de su pueblo. Nada lo muestra mejor que su comportamiento ante la proximidad de su muerte: cuando el fracaso de su ministerio ya es previsible, no cesa de trabajar en él sin apartarse de la línea que se había fijado; cuando este fracaso ya es seguro, no duda en ningún momento de su misión; cuando sus allegados lo abandonan y todos los consideran abandonado de Dios, él está seguro de su amor y seguro de que Dios le hará alcanzar, sea como sea, el objetivo para el que había sido enviado; cuando comprende que para ello debe pasar por la muerte, la afronta con libertad, resolución, serenidad; cuando su pueblo le rechaza, continúa siendo solidario con él y acepta ser condenado a muerte con el título de «rey de los judíos»; y gracias a que su pasión aparece como la figura de la historia de tantos justos sufrientes y profetas perseguidos, su resurrección podrá ser comprendida como la liberación de su pueblo. De este modo ha manifestado en su propia actitud el vínculo que existe entre la historia y la salvación que él trae. Recordemos aún que el Reino de Dios, para Jesús, no es un puro más allá: está llegando ya y obra allí donde vivimos y trabajamos; no existe, pues, ninguna barrera estanco entre este Reinado y la historia, e intentar construir el futuro es disponer la historia para recibirlo de Dios.

La vida de las primeras comunidades apostólicas, a pesar de su espera de la destrucción inminente del mundo y a pesar de las desviaciones que de ahí resultaron (ya hemos hecho alusión a ello), constituye una buena ilustración de lo que debe ser la esperanza escatológica. En efecto, con la perspectiva del tiempo podemos observar en ella el nacimiento de una sociedad nueva, lo que es tanto más digno de destacar por el hecho de que estos cristianos pensaban estar viviendo el final de la historia. Los dos rasgos dominantes de esta sociedad son la libertad y el amor fraterno. Una libertad que, ya fueran de origen judío o pagano, les permitía liberarse de las costumbres y de las leyes religiosas de sus respectivos pueblos, incurriendo así en numerosos peligros, y entre ellos el de la condena a muerte. Un amor que les permitía reunirse fraternalmente como miembros de un mismo cuerpo, según la bien conocida metáfora paulina, a pesar de tantas diferencias culturales y lingüísticas y de prejuicios religiosos contrarios. Esta libertad adquiría un carácter político en el rechazo a rendir culto al emperador, rechazo que terminará por hacer vacilar la teocracia romana; y esta caridad fraterna adquiría también un cariz político en el proyecto de reconciliación del judío y del griego en un solo pueblo, proyecto que Pablo presentaba como el «Evangelio» que le había sido confiado como propio (ver Ef 2, 11-18; 3, 6; Col 3, 9-11; Ga 1; etc.). Mediante la inserción social de esta libertad y de esta fraternidad, iba tomando figura algo completamente nuevo en la historia, y quien vincule esta historia naciente con su fuente, que es el Evangelio de la resurrección de Jesús, podrá reconocer en ella la prefiguración del Reino que anunciaba, de la resurrección universal inaugurada con la suya. La prosecución del asunto de Jesús en las comunidades que han

dado testimonio de él proporciona una imagen verídica de la salvación como salvación de la historia, como futuro que se abre un camino incluso a través de la muerte.

Sin embargo, ya muy pronto en estos orígenes del cristianismo, el pensamiento escatológico se transformó de manera radical[14]. Se ha dejado de esperar el retorno del Señor y la venida de su Reinado a la tierra, volviendo a buen seguro nuevas todas las cosas, aunque sin destruir nada de lo que debía consumar, y la esperanza se ha vuelto hacia el cielo: en lugar de que Cristo venga a nosotros, se esperaba subir junto al Padre. Este cambio quizás se deba al cansancio que produjo esperar un acontecimiento que no llegaba, y más seguramente al hecho de que el cristianismo, cada vez más abandonado por los judíos cuya expectativa había «levantado», se propagaba casi exclusivamente en medios paganos y helenizados, instruidos por la filosofía de la inmortalidad del alma y de su destinación a la vida divina, familiarizados por los mitos con la idea de un «pecado original» y de la irremediable decadencia que de ahí había resultado, e iniciados por las «religiones mistéricas» en la preocupación por las cosas del «más allá». Este cristianismo, al perder sus lazos originales con la historia de Israel, tomaba la figura de una «religión de salvación» como había otras, que intentaban consolar a los hombres de las miserias de la vida y del miedo a la muerte enseñándoles a despreciar lo que pasa —lo que acontece—, prometiéndoles una «supervivencia» en un mundo mejor. La salvación planeaba ahora sobre la historia, pero ya no había promesas para ella.

La creencia está ligada a la expectativa de una salvación y a la modalidad de esta expectativa, a la manera en que el hombre se sitúa en su historia y en su mundo. La promesa de la vida eterna, en tanto el hombre no «habitara» verdaderamente en la una y en el otro, que no eran verdaderamente suyos, porque no pensaba tener el poder de dirigirlos y no tenía efectivamente los medios para dominarlos, de tal suerte que la historia le parecía extraña a su destino, y el mundo, más bien una prisión que una patria, la promesa de la vida eterna, decíamos, bastaba para alimentar la fe cristiana. Pero a medida que el hombre se «repatriaba» a su historia y a su mundo, reivindicando su guía y adquiriendo su dominio, la salvación eterna que promete la fe, desconectada de las realidades a las que los hombres consagraban sus esfuerzos y en las que ponían ahora sus esperanzas, era denunciada como «alienante», como «deshumanizante», y suscitaba cada vez menos expectativa, aportando un «consuelo» más que una verdadera esperanza. La idea de esta salvación, tal como aparecía ahora en la nueva conciencia que el hombre iba adquiriendo de sí mismo, de la historia y del mundo, no conducía ya a la fe e incluso apartaba de ella.

Muchas de las esperanzas de los hombres de la «modernidad» se han visto desmentidas hoy; los límites de la tecnología e incluso los de los recursos naturales se han alcanzado, presentido o medido en muchos puntos; la idea

---

14. MOLTMANN 1973, p. 165-177 habla de la evolución del pensamiento escatológico de las primeras comunidades a propósito de los «entusiastas» de Corinto combatidos por Pablo en 1 Co 15; en la línea de E. KÄSEMANN 1972, cap. X, «Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva», p. 214-226.

de un final inexorable de la aventura humana y de la destrucción del universo, que hasta hace poco parecía formar parte de la mitología, ha entrado ahora en el campo de las previsiones que son o serán posible cifrar; pero ha sido en un dominio en que nada hubiera debido detener el progreso humano, el de la moralidad, donde se han producido las más graves decepciones. Los «retornos de lo religioso» registrados aquí y allí, especialmente en Occidente, no necesariamente en provecho del cristianismo, a menudo incluso en detrimento suyo, se explican sin duda en parte por la necesidad de consolarse de estos fracasos y de olvidar el miedo al futuro. No se vuelve, sin embargo, a las concepciones anteriores a aquellas que se desarrollaron a partir de la modernidad. La conciencia de la solidaridad del hombre con su historia y su universo se ha visto reforzada, por el contrario, por las desilusiones que ha experimentado en esa historia. Ahora más nunca se siente el hombre responsable de los fracasos de la historia, de su futuro, de lo que sucede en los países más alejados del suyo, y llamado a hacerse cargo de los recursos de la naturaleza, a explotarlos con economía, a distribuirlos entre todos con equidad. Cuanto más conciencia toma de la vulnerabilidad de la historia, de la precariedad de su entorno natural, de la estrechez de sus márgenes de maniobra en todo lo que emprende, más se refuerza en él el sentimiento de pertenecer al mundo y de deberse a él.

¿Qué salvación anunciar en la situación presente de la humanidad? Este problema condiciona el del acceso a la fe. No se trata de otro problema: no se puede proclamar que Jesús es «jefe y salvador», «liberador» de la humanidad, sin decir de qué peligros la libra, hacia qué futuro la conduce, qué salvación le propone. Cuanto más duda alguien del progreso moral, más necesidad tiene de recobrar la fe en el hombre para no retroceder en humanidad; cuanto más sombrío se le presenta el mañana, o cuanto más siente que le escapa, más necesidad tiene de esperar en el futuro para no abdicar de su responsabilidad en la historia; cuanto más le parece que los tiempos del mundo «están cercanos», más necesita creer en la salvación de este mundo donde pena, sufre y muere, para no perder el sentido de lo que hace y debe hacer en él. La idea de una salvación en otro mundo, que se parecería a una deserción, a un sálvese el que pueda, no es capaz de movilizar las energías de este hombre, ni, en consecuencia, de insuflarle la esperanza, ni, por consiguiente, de hacerle sensible a la fe. Es preciso volver a encontrar el sentido de la salvación escatológica de la historia.

Del mismo modo que la mirada de los discípulos fue reconducida, el día de la ascensión de su Señor, desde las alturas celestes hacia los horizontes terrestres, así también la salvación a la que nos llama debe ser trasladada de nuevo al horizonte de la historia hacia el que Cristo conduce a los hombres y en el que está preparado para unirse a ellos. Pues es una salvación lo que les *hace hacer*, aquello que les otorga el poder de hacer, y de hacerlo en todo lo que hacen en este mundo del que son corresponsables: la salvación transhistórica de este mundo. ¿A través de qué tipo de experiencia volveremos a encontrar nosotros, los hombres de hoy, la perspectiva escatológica de la salvación? No podemos ni tenemos que asumir la mentalidad que la historia había modelado al pueblo de Israel. Mas si esta historia fue una experiencia colectiva de muerte y de resurrección, una experiencia similar es la que está

a nuestro alcance, al de nosotros que tenemos la impresión de vivir el ocaso de una civilización que no cesa, sin embargo, de escalar nuevas cimas, hacia horizontes cada vez más amenazadores, aunque tanto más atractivos. No es necesario para ello escrutar los trasfondos de la historia; el futuro, como el Reino de Dios, está dentro de nosotros, ya está dado, nos huye y nos arrastra: este futuro de la existencia es el que tenemos que convertir en una experiencia escatológica.

## EL CORAJE DEL FUTURO

El hombre no puede habitar más que en su pasado, puesto que no domina el futuro y el presente huye y le huye. Pero el pasado no es más que un haber, un haber sido. El que se encierra en el pasado se entierra en la tumba que no puede dejar de cavarse y que llena con lo que él mismo ha sido y ya no es. Sólo puede escapar a esta muerte proyectándose en el futuro, es decir, en otra nada, en un no-ser-aún, y no puede sobrevivir más que precipitándose en este desconocido, huyendo de la muerte en la muerte, y no retomando vida sino al precio de esta loca huida incesantemente recomenzada. ¿Dónde encuentra el hombre el coraje necesario para sobrevivirse, cuando se sabe destinado de todos modos a la muerte, y la angustia de esta única y última certeza le habita en cada instante, puesto que la muerte puede sobrevenir inopinadamente? Esta última sobreviene de todos modos en todo instante en esa falta de ser que constituye la huida del tiempo, hacia adelante y hacia atrás, en este descuartizamiento de los momentos de la existencia, que es imposible reunir de otro modo que no sea la ficción de la rememoración. Morimos un día de estar ya muertos por la dispersión del tiempo que constituye nuestro ser, gravándolo con la imposibilidad de ser de nuevo lo que nunca hemos dejado de ser. El «coraje»[15] de sobrevivir en la nada del tiempo aparece como el requerimiento de una esperanza que habita en lo más íntimo del ser, aunque en el extremo inaccesible de la existencia tendida hacia el instante futuro y cogiéndolo ya, para perderlo enseguida y perseguirlo de nuevo. Nadie puede hacer la experiencia del futuro, a no ser bajo ese modo escatológico de la llamada a existir por delante del tiempo a través del límite y la pérdida del tiempo. Perder el único instante que tengamos que vivir para preguntar de qué sobrevivir en un instante completamente nuevo y totalmente *dado* que no nos pertenecerá nunca: experiencia de muerte y de resurrección —vivir en la muerte y, sin embargo, salir de ella, vivir de la existencia que *nos acaece* vivir como si ello *debiera* sucedernos; una experiencia de salvación— salvar el tiempo perdiéndolo.

A esta experiencia metafísica, aunque al alcance de cualquiera que reflexione sobre su existencia, le aportan los análisis lingüísticos de Émile Ben-

15. Este parágrafo está inspirado (y también la palabra «coraje») en P. TILLICH 1967, p. 155-184, al que citaré un poco más adelante. K. RAHNER 1983, p. 302-303, dice, en términos equivalentes, que todo hombre que «consiente a su existencia como algo que sigue siendo válido y a salvar» realiza con ello mismo, «en virtud de una necesidad transcendental», un acto de esperanza que es «el horizonte de comprensión de la experiencia de fe que tiene como objeto la Resurrección de Jesús».

veniste unas aclaraciones preciosas[16]. Nosotros no realizamos la experiencia de nuestra persona metafísica, observa este autor, más que en el acto de enunciación gramatical del «yo», y la posición del «yo» está ligada al momento presente del tiempo, a un aquí y un ahora, que se enuncia a través del tiempo presente del verbo: yo soy, yo vivo el espacio de tiempo de un ahora. El lenguaje pone remedio a la precariedad del instante en que se pone el «yo»: amplía «ahora» en «hoy», y hoy en «ayer» y en «mañana». De este modo se da una cierta densidad ilusoria de tiempo a vivir, ilusoria porque ayer ya no me pertenece y mañana aún no, pero que permite, no obstante, extender el dominio existencial del «yo» sobre el tiempo y realizar la experiencia metafísica de un tiempo subjetivo, que no está reducido a la fugacidad del instante que pasa. Mas si pretendemos pasear nuestro «yo» por toda la duración de nuestra existencia pasada, articular unos en otros todos los «ahora» sucesivos y dispersos de nuestro «yo», entonces tenemos que salir del tiempo subjetivo y recurrir al cómputo del tiempo cronológico del mundo: una experiencia lingüística (langagière), aunque asimismo bien metafísica (la segunda no es disociable de la primera), de la estrechez de nuestro campo existencial.

Es comprensible que el «yo» se haya estabilizado en el «ayer» que ha vivido de un extremo al otro, y cuya experiencia vuelve a realizar en cada «hoy»; más sorprendente es que se haya fijado en un «mañana» cuya experiencia no ha hecho ni hará jamás. Benveniste observa que la mayoría de las lenguas indoeuropeas disponen de numerosos tiempos para el pasado, mientras que los tiempos del futuro son muy poco numerosos y, por lo general, de formación reciente. Esta historia del lenguaje ilustra bien el hecho de que los hombres tengan una rica experiencia del pasado y se muestren ávidos de conservarla, mientras que no tienen ninguna del futuro o en todo caso muy efímera. El modo en que se ha formado el tiempo futuro del francés, a partir de giros verbales latinos o romanos, constituye otra ilustración de la «astucia» que permite aprehender el futuro. Este futuro, explica el mismo autor, procede de la transposición semántica de perífrasis verbales que significan el deseo —«quiero hacer» = «haré»— o la obligación —«tengo que hacer» = «haré»— o la predestinación —«lo que debía llegar» = «lo que llegará». El futuro es captado, por consiguiente, en el presente, pero con una mano ligera que se tiende hacia él sin cerrarse sobre él, aspirado por el impulso de voluntad o de codicia que plantea el instante presente hacia lo nuevo, o acogido como una tarea a desarrollar cuyo presente es oneroso, o emergiendo de las profundidades del tiempo por medio de la invencible lógica de un sentido que corre hacia su cumplimiento. El futuro llega a la enunciación bajo el modo de la invocación, como la llamada a ser lo que aún no es. Viene a articularse en el presente como la predestinación del pasado, que ya no es y ha perdido todo derecho a ser, a ser de nuevo, aunque nuevo del todo. Es la salvación del pasado, sin el cual el presente estaría condenado, apenas llegado, a volver a caer en la muerte del pasado, una muerte contra la que protesta el presente mediante la invocación del futuro. Así, el acercamiento del futuro es para

16. Sobre la experiencia del «Yo» y del futuro, me remito a É. BENVENISTE 1966, p. 230-231, y 1974, p. 131-134.

cada instante la proximidad del fin y el requerimiento dirigido al presente a tener que ser aún en esos tiempos que son los últimos.

Las filosofías modernas del sujeto, que se fundamentan en análisis del lenguaje, muestran asimismo la «gran apertura» del ser, la «falta de ser» que se manifiesta en la necesidad del «otro». El lenguaje es interlocución y comunicación, diálogo. La enunciación del «yo» es la llamada dirigida a un «tú», y cuando el segundo responde al primero, remitiéndole su «yo» como eco, es cuando la persona toma conciencia de sí, aunque en dependencia y relación respecto a un más allá que le impiden encerrarse en la posesión narcisista de sí. Intenta reducir a sí mismo ese «tú» extranjero, tan semejante a su «yo» y tan diferente de él, tomar conciencia de sí en el otro como en lo mismo, pero choca con su alteridad irreductible; en la proximidad y la semejanza del «tú» se revela algo así como un «él» lejano e incognoscible, sólo cuando la persona renuncia a apropiarse del otro y reconoce su radical alteridad toma conciencia de su propia transcendencia, aunque como la de un absoluto que se aleja de ella y la llama a ser lo que aún no es y no podrá ser sin el sobrevenir gracioso del otro. Es la experiencia de la «negatividad» inherente al ser, flujo y reflujo de la vida[17].

No hay que olvidar la dimensión colectiva que adoptan tales experiencias de muerte y de vida en el enfrentamiento cotidiano de grupos sociales o de pueblos enteros contra el hambre, la violencia, la injusticia, la guerra, la servidumbre; cuando el simple hecho de vivir «hoy» es sentido como un acontecimiento imprevisible, como un don gratuito e inexplicable, y la esperanza de vivir hasta «mañana» como la expectativa de lo improbable, entonces la protesta contra ese estado de cosas se expresa bajo la forma del derecho a existir, y este derecho siempre negado revela ser la energía invencible que mantiene en vida a ese grupo o a ese pueblo, y le abre una brecha hacia el futuro a través de la muerte que le rodea. Así sucede en la Biblia con el clamor del pobre o con el lamento del pueblo en el exilio, que sube hasta Yahveh y cambia la faz de la historia.

Podríamos multiplicar y desarrollar los aspectos y los análisis de estas experiencias. Todas ellas significan, de modo semejante, que la vida del hombre es un enfrentamiento incesante del ser con el no ser, y que incluso está precisamente más caracterizada por el no ser, puesto que el ser es siempre algo a conquistar, pero un no ser que es la cara negativa del ser en tanto que es impulso a conquistarlo. El ser del hombre sale en todo instante del no ser que le constituye; *sale* en los dos sentidos de la palabra: el hombre no existe sino a condición de escapar de este no ser, y, sin embargo, es de ahí de donde saca y de donde proviene todo lo que tiene de ser, siendo esta falta de ser idénticamente aspiración y llamada a ser, de tal suerte que el ser sobreviene al no ser como la predestinación de este a ser, *lo que debía acaecerle*.

La vida del hombre está, por tanto, sub-tendida por una prodigiosa fuerza de esperanza: *el hombre no vive más que de esperar vivir*, se hace existir a sí mismo por el acto mismo de afirmar su esperanza en un porvenir de vida,

17. Sobre la percepción del tiempo, ver M. MERLEAU-PONTY 1945, p. 469-495; E. LÉVINAS 1967, p. 151-156; J. MOLTMANN 1973, p. 69-72 y 274-275.

una vida siempre por venir. Es una esperanza improbable, desmentida en todo momento por la experiencia de ir a la muerte, pero es el partido más seguro, puesto que es el que ha mantenido la vida de la humanidad hasta nuestros días, y aún más porque esa esperanza no depende de nosotros, aunque podamos sustraernos a ella, ya que brota de nuestro no ser para establecernos en el ser. Una esperanza que, a fin de cuentas, es nuestra única certeza de existir, certeza absoluta en cuanto tiene su fuente en la vida misma, en la vida que se entrega a nosotros en el mismo movimiento que se retira de nosotros. Esta esperanza es la *fe de la vida en sí misma* que se expresa en nuestra existencia, el *don mismo de la vida*, Don absoluto que hace vivir, el más acá y el más allá de la existencia, voz del otro que nos insta a ser, amor que nos persigue, nos aspira y nos invade.

Paul Tillich ha descrito esta experiencia en un libro al que ha puesto como título *El coraje de existir*. Lo que llama «coraje», en términos psicológicos, y define como «la afirmación de sí del ser a pesar del no ser», lo llama también, en términos ontológicos, el «poder del ser». «El poder último de la afirmación de sí no puede ser, en efecto, más que el poder del ser mismo», dice Tillich, pues nuestro propio poder de ser es limitado y está siempre amenazado por la experiencia del no ser. Y, por último, llama a este poder, o más bien al consentimiento al mismo, en términos religiosos, «fe»: «La fe es el hecho de ser cogido por el poder del ser mismo [...]. [La fe] es la experiencia de este poder [...]. Es el estado producido por haber sido aprehendido por el poder del ser, que transciende todo lo que es y del que participa todo lo que es.» Así pues, lo que se expresa en el «coraje de existir» es la experiencia de un encuentro con Dios, no inmediatamente la fe en haber encontrado a Dios, sino la de ser «sor-prendido» por Dios: «El coraje de existir se arraiga en el Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la angustia de la duda[18]».

Por nuestra parte, no pretendemos conducir la experiencia descrita, cual una nueva versión de la vía de la contingencia, hasta la afirmación de Dios, aunque permita acercarse a ella. Nos basta con haber mostrado que la esperanza escatológica, una esperanza que el pueblo de Israel había extraído de su historia y que había dispuesto a numerosos judíos a creer en la resurrección de Jesús, es accesible a todo hombre, sin que esté obligado a tomar el mismo camino, gracias a su propia experiencia de la existencia. A la experiencia de extraer el ser del no ser la podemos llamar «escatológica», en cuanto es enfrentamiento con el límite del tiempo, aprehensión de cada instante que pasa como tiempo del fin, en la angustia del fin de los tiempos, y porque el valor de ser está sostenido, no obstante, por la esperanza del ser que puede sobrevenir y eternizarse en el instante sin fin del fin del tiempo, un instante que es la restitución del pasado en el puro porvenir, que ya no espera nada puesto que ha llegado, pero que se queda para siempre tal cual es una vez llegado: el infinito de lo posible.

Esta misma experiencia, paso incesante de la muerte a la vida, abre el acceso al sentido de la resurrección de Jesús al mismo tiempo que adquiere

18. P. TILLICH 1967, citado p. 155, 169 y 184.

sentido a la luz de este acontecimiento. La experiencia de vivir a pesar de la muerte, de sacar del no ser algo para subsistir, hace creíble que el poder transcendente de la vida se haya manifestado una vez en este acontecimiento —una vez solamente, pero de una vez por todas—; y la esperanza en el poder del ser, que sostiene nuestra vida a través de la muerte, perdería su fuerza y su razón de ser, o más bien no podría ser, si fuera imposible que se produjera lo que se cuenta de Jesús. Lo podríamos tener por imposible si fuera algo que sólo debiera sucederle a él, pues sería algo desprovisto de sentido. Pero cuando se nos anuncia que Jesús ha alcanzado el término ilimitado de la vida, que también nosotros estamos destinados a alcanzar con él, entonces la experiencia que realizamos del poder ilimitado del ser, del trabajo del futuro en el presente, se muestra de acuerdo con este anuncio.

Le ha sucedido lo que debía sucedernos: ese es el sentido —un sentido inteligible por ser universal— que podemos dar, sobre la base de nuestra experiencia del ser y del tiempo, a la resurrección de Jesús, anunciada en la dimensión del futuro y de lo universal. Que le haya sucedido lo que nunca se había producido antes ni ha vuelto a producirse después es la divina sorpresa, la Buena Nueva absoluta, que únicamente puede ser contada y creída, pues es el advenimiento de lo improbable. Mas la fe que podemos otorgarle, en cuanto este anuncio habla de la vida que *nos* espera, no es de otra naturaleza que lo que nos hace vivir, presentimiento de la venida de lo improbable, sorpresa incesantemente renovada y siempre nueva de ser y de no ser. De este modo, la fe en la resurrección de Jesús expresa el consentimiento al sentido de la aventura humana, al coraje del futuro.

Consentir a la credibilidad del anuncio no es aún creer en él. Ningún razonamiento, ni siquiera cuando se fundamenta en nuestras experiencias más fuertes, puede conducir a la fe por la sola fuerza de su coherencia lógica. La fe, como el futuro, es del orden del acontecimiento: *sobreviene* gratuitamente, *sorprende* imperiosamente. No se enuncia de modo solitario, sino a través de un acto de lenguaje, a través de un intercambio. La comunicación, puesto que va ligada al relato, debe anudarse en primer lugar con aquellos que la transmiten. Se pasa entonces a la dimensión del pasado, que es el tiempo del relato: «A ese Jesús que vosotros *habéis* crucificado, Dios lo *ha constituido* Señor y Cristo».

Antes de abordar esta otra vertiente del anuncio, conviene que nos detengamos en un último aspecto, aunque es el más radical, de su perspectiva escatológica: el que afecta precisamente a la nominación de Dios. Cuando se nos dice que Jesús resucitado ha subido a la derecha de Dios, que Dios lo va a enviar pronto de nuevo a nosotros para consumar la historia, y que ese será el día de su manifestación en su Reino, se nos hace con ello una revelación de Dios, pero referida al futuro: ¿de qué manera podemos recibir nosotros la revelación de Dios en este anuncio en futuro y cómo puede disponernos a recibir esta revelación la esperanza escatológica que se nos ha otorgado vivir mediante la experiencia de la existencia? En la resurrección de Jesús, tal cual es anunciada como lo que nos debe suceder, ¿qué Dios se revela y cómo podemos reconocerlo?

## EL POR-VENIR DE DIOS

El nombre de Dios se ha inscrito hasta aquí en nuestro discurso tal como lo habíamos encontrado en el relato que nos ha sido transmitido sobre Jesús. Cuando los judíos oían el anuncio que se les hacía: «Dios ha resucitado de entre los muertos a este Jesús que vosotros habéis crucificado», la palabra «resucitado» podía plantear dificultades, pero gozaba de una amplia precomprensión, el nombre de Dios no planteaba problema, ni tampoco su poder de resucitar a un muerto, lo único que planteaba verdaderamente interrogantes era la identidad del beneficiario de esta intervención divina: un crucificado. Para los que de entre ellos se adhirieron al anuncio, la identidad del Dios que había resucitado a Jesús hubiera podido plantear problemas *a posteriori*, pues Jesús había sido crucificado en nombre del Dios del Templo, del Dios de la Ley, del Dios de los padres, del Dios de la historia de Israel. De hecho, como ya hemos visto, debía surgir una grave crisis en torno a este punto en la Iglesia del siglo II. Pero fue conjurada por la fuerza del arraigo tanto de Jesús como de la fe cristiana en este historia y en el Antiguo Testamento. Las cosas son distintas para los hombres de hoy herederos de la tradición cristiana.

Un teólogo que retome, para comentarlo, el mismo anuncio, no puede fingir ignorar que la dificultad para creer comienza con su primera palabra: con la nominación de Dios. Desde hace varios siglos, esta palabra se ha ido vaciando poco a poco para muchos de todo aquello que la tradición ponía en ella: de lo inexplicado de la naturaleza, de la arbitrariedad de la historia, del terror del destino, de todo lo que parecía sagrado porque no era dominable. La palabra ha quedado en el lenguaje como una cicatriz del pasado, aunque ha perdido el vigor que tiene el nombre de evocar la presencia de alguien a quien designa. Guste o no, «Dios ha muerto» para todos aquellos -y son muchos- a quienes el hecho de nombrarlo resulta impotente para ponerlo vitalmente en cuestión. El teólogo que tiene el afán de *anunciar* a su vez la resurrección de Jesús no puede ignorar, por consiguiente, que su palabra lleva la tarea, redoblada, de anunciar en primer lugar que Dios ha salido de la tumba[19]. No porque tuviera la ambición de convencer a los que ya no creen en Dios, siendo que la cuestión no se plantearía para él, sino porque debe a la veracidad del discurso que se dirige a sí mismo preguntarse cómo y por qué piensa adherirse razonablemente a una creencia, que ha perdido su antiguo consenso y de la que no puede presuponer que su verdad es algo evidente.

Hace mucho, muchísimo tiempo, Dios era expresado sin ser anunciado, no tenía necesidad de serlo, pues su evidencia lo ponía fuera de contestación. Se anunciaba a Jesús porque él sale de una historia: lo que encontramos en la historia no puede ser ni inventado ni demostrado, sólo contado. A decir verdad, el Dios de la Biblia es también un personaje de la historia; cuando apareció bajo el nombre de «Dios de Abraham», luego de «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», y más tarde con el de «Yahveh», acababa de surgir en una historia en la que no era conocido, acababa de *llegar*, y fue haciéndose

---

19. Hemos evocado en el capítulo precedente la tarea de la cristología en el horizonte de la «muerte de Dios» citando *El Dios crucificado* de Moltmann, p. 276-277, ver también J. MOLTMANN 1973, p. 177-185.

narrar como el «Dios salvador y liberador» como se impuso a la fe de Israel. Mas, cuando hubo eliminado a todos sus rivales, se hizo reconocer ante todo como el Dios de los orígenes, como Dios creador del cielo y de la tierra, y con este título fue anunciado a los paganos por los judíos y después por los cristianos, muy pronto enseñado más que anunciado, una vez que el nombre propio y singular de Yahveh, nombre de la historia, fue cambiado por el de *Theos*, nombre común de la divinidad y nombre propio del Primer Principio y del Soberano Dueño del universo, natural y universalmente cognoscible bajo este nombre. Pronto dejó de ser contada la creación como un relato, tal como lo es en la Biblia, como el primer acto de una historia de salvación, y se convirtió en una verdad cosmológica demostrable por la razón, y el nombre de Dios se volvió algo conocido de todos, objeto de una creencia inscrita en lo más profundo del espíritu de los hombres, común a todas las tradiciones religiosas de la humanidad. Dios no llegaba de ninguna parte, estaba ahí; y cuando se encontraba su nombre en el relato bíblico, se sustituía mentalmente el personaje del relato por su concepto de todos conocido.

Ahora que ha salido de la creencia común, el nombre de Dios no puede volver a tomar vida en nuestro discurso más que en cuanto sujeto de un acto de fe: fe en el Dios que se ha revelado en una historia. Tiene necesidad de ser anunciado y contado, de ser encontrado de nuevo, y en primer lugar reintegrado en el relato donde ha aparecido y de donde ha salido. ¿En qué lugar de este relato? Para el hombre procedente de la tradición cristiana, que comenzó con la resurrección de Jesús, la relación con Dios está determinada por la relación con Jesús, Dios es el Dios de Jesucristo, el que resucitó a Jesús, el que se revela en él y por él. La fe en Dios va ligada a la fe en Cristo y, por consiguiente, al anuncio de su resurrección; Dios entra en nuestra historia a través de lo que se ha contado de Jesús muerto y resucitado, elevado a la derecha de Dios[20].

Es cierto que los apóstoles lo identificaron enseguida como el «Dios de nuestros padres», el de la Biblia. Pero bajo este nombre, aunque sea designado como el Dios único que ha creado el cielo y la tierra, es aprehendido inmediatamente como Dios de una tradición religiosa particular, como el Dios de un pueblo; y los otros hombres, los que no pertenecen a la historia de este pueblo, no lo pueden llamar Dios «suyo» más que cuando se les muestra como predestinado a convertirse, en Jesucristo, en el Dios de todos loshombres, principio de la universalidad manifestada en lo que le ha sucedido a Jesús. La historia de Dios no comienza con Jesús, sino que remonta tan lejos como el relato bíblico, pero Dios comienza en Jesús una historia nueva, adquiere en él una historicidad (una relación con la historia humana) diferente a la que le atribuían los que le llamaban «Dios de nuestros padres», negándose a identificarlo como Padre de Jesucristo[21]. Por eso el relato de Jesús obliga a

20. He tratado en otra parte la revelación de Dios en la resurrección de Jesús, ver J. MOINGT 1977, p. 319-337.

21. E. JÜNGEL 1983, t. II, p. 121-145, explica que «Dios mismo quiere ser *contado*» (p. 129), pues Dios, que es Amor, es un Dios que viene al mundo a través de la historia, y «el lenguaje que corresponde a la historia es la narración» (*ibid.*). «La humanidad de Dios» es «una historia a contar» (p. 121); «se introduce en el mundo a través de la narración» (p. 126), por

reinterpretar la historia de los «padres», tal como lo hace Pablo cuando explica que Abraham se ha convertido, por la fe, en «el padre de todos los incircuncisos que tienen la fe», en «el padre de una multitud de naciones», para que todos los paganos puedan reconocer en el Dios de Abraham al Dios de todos los hombres, «Aquel que da la vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe» (Rm 4, 11-12.16-17).

El problema de la fe en Dios comienza, pues, para los hombres de la tradición cristiana, allí donde se muestra ligado al anuncio y al relato de lo que le sucedió a Jesús, allí donde apareció a los primeros creyentes, judíos o griegos, la novedad del «Dios de nuestros padres». Jesús, proclamado vivo a la derecha de Dios y destinado a ser manifestado en su gloria, es presentado en virtud de esto mismo como el verdadero revelador de Dios, como aquel en quien Dios se revela al revelarlo. Dios notifica la novedad que adquiere en la historia de Jesús haciendo saber que la revelación de su verdad está aún por venir en el porvenir de Cristo. Llega anunciando que viene.

Como Jesús, y a través de él, Dios es anunciado en la dimensión del futuro; eso significa que no nos acercamos a su verdad sino en la medida en que reconocemos su novedad, siempre que le abandonemos la tarea de hacérnosla conocer él mismo, sin imponerle pasar por la idea que nosotros nos hacemos de él. Cuando el nombre de Dios surge en el relato de Jesús, nadie carece de una precomprensión de este nombre, aunque no sea para él más que una palabra. Pero hasta aquel que está lleno de conocimiento de Dios, extraído del mejor de los discursos filosóficos o de las tradiciones religiosas, está invitado a desprenderse de él (de modo provisional o definitivo) para «convertirse» a la novedad que este relato le «cuenta» como algo que no podía ser sabido antes de que esto se produjera. Los judíos se vieron impedidos de creer en Jesús porque creían conocer bien al «Dios de nuestros padres» y no tener ya nada que aprender de él; no comprendieron que la «Buena Nueva» de Jesús les aportaba también —¿y cómo hubiera podido ser de otro modo?— una novedad sobre Dios; la primera conversión que se les pedía era confesarse a sí mismos, frente a Jesús, que no conocían verdaderamente a Dios (ver Jn 8, 19). A esta conversión está llamado todo hombre cuando el Dios de sus padres se aleja y se oculta en el futuro en que desaparece Jesús, para resurgir con él —aunque desde lo desconocido del futuro y no desde lo de todos conocido del pasado.

El Dios que se revela, en la Biblia, es un Dios que «se aparece»: a Abraham, a Jacob, a Moisés y a otros. Se aparece y desaparece, prohibiendo así poner la mano sobre él, fijarle para siempre en una imagen del pasado, encerrarlo en un lugar o en un tiempo, en un templo o en una tradición, y haciendo saber que su verdad es siempre nueva y su conocimiento está siempre por venir. Se descubre a quien le busca, aunque no se le encuentra porque se le busque (como en la mística plotiniana), es él quien viene delante de nosotros, pero cuando estamos atentos a los signos de su paso. Viene al encuentro de Abra-

medio del relato de la historia de Jesús, articulado en el relato de la historia de Israel. «Al rehacer incesantemente [este] relato, el hombre reconoce que la humanidad de Dios, por muy historia *sobrevenida* que sea, no deja de ser historia *sobreviniente*, porque Dios sigue siendo sujeto de su propia historia. [...] El ser de Dios continúa *viniendo*» (p. 128-129).

ham, que sale de su tienda, alertado por un ruido de pasos; o de Moisés, que se desvía de su camino para observar el insólito fenómeno de la zarza que arde sin consumirse; del mismo modo Jesús resucitado se hace reconocer de las mujeres que dan vueltas, llenas de perplejidad, alrededor de la tumba vacía, se aparece a los discípulos cuando ya no le buscan y desaparece cuando quieren detener su marcha.

Dios sobreviene, se revela por sorpresa. Se trata menos de partir a su búsqueda que de dejarle venir a nosotros, pero a condición de no encerrarnos en nosotros mismos, de espiar lo que se produce de nuevo en la historia tanto como de dejarnos desconcertar por lo más cotidiano. Así se manifiesta en la resurrección de Jesús, el acontecimiento más insólito puesto que se ha producido una sola vez, y el más familiar puesto que se dice que opera ya en nuestras vidas.

Que la revelación de Dios esté por venir en la manifestación gloriosa de Cristo es algo que debe entenderse del mismo modo. Lo que se presenta a nosotros como un «retorno» se anuncia como una «venida». En efecto, el retorno de Jesús no será la simple repetición de su venida al mundo, el recomienzo de su historia terrestre. Tendrá la novedad sorprendente de una primera «venida», puesto que sólo entonces se dará a conocer en su verdad de Hijo único, aunque también en su verdad de hermano universal de todos los hombres, en lo que tiene de más singular y de más común, hasta tal punto que algunos, que creían conocerlo bien, no lo reconocerán, mientras que él reconocerá a otros que no pensaban conocerle (ver Mt 24, 24; 25, 37 s.). El «retorno» de Jesús, bajo su aspecto manifiesto, tendrá lugar de una vez por todas al final de la historia. Pero, bajo su aspecto oculto y común, la «venida» de Jesús se produce en todo momento y se hace esperar en todo momento, como sucede con el Reino de Dios al cual está ligada, que está ya actuando, aunque su manifestación está siempre por venir. Del mismo modo, Dios «aparece», «viene», se da a conocer en todo momento; cada una de sus venidas debe ser recibida como si fuera la primera y esperada como si nunca hubiera venido, pues puede ser conocido en todo acontecimiento y nunca lo es en su verdad. Se le puede encontrar y recibir sin saberlo, lo importante es que él nos reconozca el día de su manifestación, y reconocerá a todos los que lleven los signos y los frutos de la muerte y de la resurrección de Jesús, que serán conducidos, incluso sin saberlo ellos, por la esperanza de su futuro.

El Dios que sobreviene y sorprende, y desaparece enseguida, sin dejar tiempo a reconocerlo, aunque «cogiéndonos» y arrastrándonos con él en la estela de su venida, sin requerir ni forzar nuestro consentimiento, ese Dios se revela en la categoría de *acontecimiento*[22]. Se revela verdaderamente, aunque no se entregue como objeto de conocimiento, porque deja en nuestra existencia una huella de su paso: nos ha cogido por sorpresa. Un acontecimiento no

22. Dios, aprehendido en la historia en que *llega* y en el relato de esta historia (como dice E. Jüngel, ver nota precedente), se deja captar en la categoría de «acontecimiento», observa J. MOLTMANN 1974, p. 285, que añade de inmediato (en nota) que esta expresión es muy débil para designar un Dios personal. Es cierto. Pero aquí se trata del primer encuentro con Dios, y la categoría de acontecimiento puede ayudar a superar el antropomorfismo de la categoría de persona.

puede ser identificado al modo de una persona: es lo que sucede, es nadie, es Dios que pasa «de incógnito», como diría Kierkegaard. Los discursos filosóficos y teológicos tradicionales hablaban de Dios empleando la categoría de ser, como si se tratara de un ente concebido sobre el modelo de los objetos del mundo; este lenguaje «ontoteológico» ha sido denunciado como «idolátrico». Los discursos más recientes hablan de él empleando la categoría de sujeto: Dios aparece haciéndose interlocutor de Abraham, entrega su «yo» a las circunstancias aleatorias del reconocimiento o del no-reconocimiento de alguien que le responderá diciéndole «tú»: «Tú eres mi Dios», o que no le responderá y le dejará en su soledad; pero reducir el concepto de Dios a la oposición categorial del sujeto y del objeto, es aún concebirlo a nuestra imagen, es aún «idolatría». No cabe duda de que, si queremos hablar de Dios, es inevitable resignarse a traicionarlo por nuestras representaciones, siempre que se sepa que es diferente de lo que decimos y estemos siempre dispuestos a conocerlo de otro modo. Hablar de él empleando la categoría de acontecimiento es disponerse a recibirlo en su inexpresable alteridad.

¿Sabemos alguna vez de qué hablamos cuando se nombra a Dios?, y, si no lo sabemos, ¿no sería mejor no nombrarlo? Pero ¿depende eso de nosotros? Si su nombre es omnipresente desde siempre en el lenguaje de los hombres se debe, sin duda, a que el mismo Dios se hace nombrar cuando sobreviene a los hombres algo que les sorprende, algún acontecimiento del que no pueden ni darse razón a sí mismos ni evitar buscar la razón del mismo y pedírsela a lo que les rebasa. Dios se hace conocer en la Biblia como un Dios oculto al que nada se le parece. No se oculta en lo más insólito y lo más lejano, donde nunca lo podríamos encontrar ni presentir su venida, salvo sufrirla por fuerza y aceptarla de modo servil; se oculta en lo más cercano y en lo más familiar, en la vida y la muerte, en el amor y la violencia, allí donde no le podemos reconocer, a no ser que le tomemos por el «ídolo» que lo disimula; mas al mismo tiempo hace aprehender que hay algo de oculto, de muy lejano en lo más próximo, algo de insólito en lo familiar, y así hace nacer el deseo de buscarlo en otros lados y aún, libremente, desprendiéndonos del ídolo que nos había seducido de entrada. La verdad del conocimiento de Dios no consiste en aquellas cosas, aparentemente bien conocidas, que nosotros decimos de él, consiste en el acto de decir lo que nos sorprende y nos arranca inagotablemente al reflejo de las cosas. La nominación de Dios es la sorpresa de un decir que se nos arranca por gracia.

«Zeus truena», decían los griegos; nosotros decimos: «Truena». Esta tercera persona impersonal, según la teoría lingüística de G. Guillaume, designa la «persona de universo», fundadora de la interlocución «yo-tú». No es el advenimiento de una persona que habla y a la que se le responde, sino la venida de un acontecimiento que hace hablar porque sorprende (violentamente), que da que hablar (graciosamente), haciendo el regalo de la palabra, y que se parece en eso a una persona, pero sin parecerse a ninguna de aquellas a las que se habla; es un acontecimiento-persona, imprevisible en lo que tiene de habitual, inmenso en su brevedad, como un trueno; se pone en tercera persona porque remite a algo oculto.

Dios no habla en los relatos que anuncian la resurrección de Jesús, se habla de él a la manera de un personaje de relato, en tercera persona; él es el

actor invisible de todo lo que sucede, el «sucede» de todo lo que sobreviene a Jesús y en torno a él[23]. El relato le atribuye el acontecimiento de la resurrección de Jesús haciéndole hablar, en cita, y hasta entre comillas redobladas: «sino que es lo que dijo el profeta Joel: "Sucederá en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre toda carne"» (Hch 2, 16-17). Y el mismo relato precisa que es Dios quien hace hablar derramando su Espíritu: «quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse» (2, 4).

La resurrección de Jesús es, en consecuencia, un acontecimiento de revelación. Este acontecimiento se despliega al mismo tiempo en las tres dimensiones del tiempo: se produce algo en el presente, un acontecimiento de palabra, que fue anunciado en el pasado, como algo que debía producirse «en los últimos días». Se produce actualmente una oleada de palabras, perfectamente comprensibles, «cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa», aunque ininteligibles tal como sobrevienen: «Todos estaban estupefactos y perplejos y se decían unos a otros: «¿Qué significa esto?»» (Hch 2, 8.12). El acontecimiento presente no es inteligible más que si es articulado, «según las Escrituras», tanto en el pasado de que es cumplimiento, como en el futuro en el que hace entrar ya. Dios no es reconocido en el momento en que viene, sin embargo da que hablar, se hace nombrar, y este encuentro no está desprovisto de sentido, ni siquiera para aquellos que no comprenden lo que pasa, pues la sorpresa de su venida pone en marcha un proceso de búsqueda de sentido y da una cita para el futuro.

Dios aparece en un acontecimiento de «Espíritu»: soplo de viento, soplo de vida, soplo de palabra —*to pneuma*: lo que hay de más común y de más «neutro», aunque su instantaneidad imprevisible hace presentir que está pasando algo único y universal, que va a descubrirse como el Soplo original de todo lo que sucede y de toda vida y de toda palabra. Dios no es reconocido en este «algo», «*lo que* vosotros mismos veis y oís» (2, 33), en que, sin embargo, ha aparecido, aunque abre los ojos y suelta los oídos y las lenguas. Su venida remite a la inteligencia del relato que la narra.

23. Sobre la significación del «él» como tercera persona, ver É. BENVENISTE 1966, p. 242; E. LÉVINAS 1967, p. 199-202 (la esencia de la tercera persona como «huella» de «lo otro»).

# Capítulo V
# «DIOS LE HA RESUCITADO»

Hemos comenzado el estudio de Cristo por el anuncio de su resurrección, ya que es por ahí por donde ha entrado en la historia del discurso cristiano y por donde entra en todo momento en la historia de todo hombre, pues no puede entrar en ella más que si se queda, si se muestra capaz de construir con nosotros el destino de la humanidad. Por la misma razón hemos abordado este anuncio en cuanto está vuelto hacia el futuro, pues en esta dirección expresaba su sentido a sus primeros destinatarios y sigue cobrando todavía su sentido para nosotros hoy. El testimonio de los apóstoles no incidía directamente sobre un acontecimiento pasado, la salida de la tumba, de lo cual no habían sido testigos visuales, sino sobre un hecho presente: *ha* resucitado, *está* vivo, *permanece* junto a Dios. Y situaban esta existencia presente de Jesús en relación a la historia que había dejado diciendo lo que había *llegado a ser*, «Señor y Cristo», es decir, anunciando lo que estaba *destinado a ser*, «según las Escrituras», al cabo de la historia, su liberador y su consumador. Este anuncio tenía, pues, como sentido proclamar que el asunto de Jesús no había terminado, que continuaba («volverá»), que iba a hacer falta contar con él («ha sido instituido Juez»), e incluso que no hacía más que comenzar-para-nosotros («vendrá», «viene»), puesto que es ahora cuando cumple efectivamente la misión de vida, de resurrección y de restauración universales para la que había sido enviado, ahora que puede desplegar en la historia el futuro de vida eterna que Dios le ha dado.

Cae por su propio peso que el presente y el futuro de Cristo presuponen un acontecimiento pasado: que no se quedó en la «estancia de los muertos», que salió de ella. Los apóstoles lo atestiguan anunciando asimismo la resurrección en pasado, atribuyéndola a una intervención de Dios; «Dios le ha resucitado» (Hch 2, 24.32; 3, 15; etc.), y relatando hechos pasados —han encontrado su tumba vacía, se les ha aparecido y ellos le han visto. Al relatar estos hechos es cuando se presentan como «testigos» de un «acontecimiento» anterior que ellos no han visto, pero sí han experimentado sus consecuencias: «Dios le ha resucitado, nosotros somos testigos de ello» (2, 32; 3, 15).

Vamos a analizar, en primer lugar, la naturaleza particular del «testimonio» de los apóstoles tal como se desprende del «kerigma» retranscrito por Pablo (1 Co 15, 3-8) y tal como lo presenta Pedro (Hch 10, 40-43), y evocaremos el problema que plantea a la teología desde el comienzo de este siglo. Examinaremos, a continuación, los elementos de este testimonio: el episodio de

la tumba vacía, los «relatos» de «apariciones»; a esto le añadiremos el relato del acontecimiento de Pentecostés donde está consignado el primer testimonio público de los apóstoles (Hch 2), y buscaremos también lo que se puede extraer de la experiencia «mística» o espiritual o sacramental de la vida «con Cristo» que se llevaba en la comunidades apostólicas. Así volveremos a encontrar varios de los relatos o anuncios en los que habíamos escuchado, al principio, el rumor de Cristo y en los que intentaremos «fundamentar», ahora, una adhesión de fe en el testimonio de los apóstoles. A partir de todos estos análisis tendremos que emitir, efectivamente, un juicio sobre la «historicidad» y sobre la «corporeidad» de la resurrección de Jesús, y sobre las relaciones de la fe con el conocimiento histórico. Por último, deberemos proceder al examen teológico de la resurrección de Jesús en cuanto que constituye el «testimonio» dado de Cristo por el mismo Dios, es decir, en cuanto acontecimiento de «revelación», y buscar lo que en él se manifiesta de la persona de Cristo y cómo Dios se da a conocer inscribiendo la resurrección de su Hijo en la historia de los hombres.

## EL TESTIMONIO DE LOS APÓSTOLES

Los evangelios narran en modo de «relatos» los «hechos» pasados de su «descubrimiento» de Jesús resucitado. Las predicaciones que se encuentran en los Hechos de los apóstoles no lo hacen, con la salvedad de esta mención: «a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos» (10, 41), alusión a apariciones durante comidas relatadas por varios relatos evangélicos. El resumen de la enseñanza apostólica recibida y retransmitida por Pablo profesa «que Cristo [...] fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce» (1 Co 15, 4-5). Pablo añade, a continuación, que Cristo resucitado «se mostró» en otras tres circunstancias, la última de ellas a él mismo. No se puede concluir que la enumeración de las apariciones (*ibid.*, 15, 6-8: «Después [...] Luego [...] Y en último término») formaba parte del «kerigma», como si los apóstoles se creyeran obligados a poner como en un escaparate todas las «pruebas» de que disponían: la última mención corresponde evidentemente a la pluma de Pablo, y su insistencia en repetir «se mostró» se explica suficientemente por el contexto polémico que motiva la llamada (*ibid.*, 15, 15: «Y somos convictos de falsos testigos de Dios porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó, si es que los muertos no resucitan»). Sin embargo, se puede, e incluso se debe, al parecer, tener como establecido que la afirmación «se mostró» formaba parte del kerigma apostólico antes de que pasaran diez años después de la supuesta fecha de la muerte de Jesús (Pablo debió recibir esta tradición en Antioquía hacia el año 40)[1].

---

1. Para la base exegética del conjunto de este capítulo me apoyaré en los decisivos análisis y las iluminadoras interpretaciones de X. LÉON-DUFOUR 1971. En particular, para la exégesis de 1 Co 15, 3-5 en este parágrafo, y para el sentido de la expresión «resucitado de entre los muertos»: p. 30-41, 71-75; «el Señor se apareció»: p. 75-79; sobre el testimonio de Pablo y su significación: p. 81-97. Ver también A. GEORGE 1969, p. 102-103.

La intención manifiesta de los apóstoles es confesar su certeza y su veracidad: no anunciaríamos la resurrección de Jesús si no estuviéramos seguros de ella, y estamos seguros porque le hemos visto, vivo, después de su muerte. No habría habido «testimonio» en el anuncio propiamente hablando (sino una simple proclamación) si este no hubiera contenido la afirmación «[pues] se ha aparecido». Esta afirmación remite al pasado que sigue inmediatamente al hecho atestiguado: «Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse [...]» (Hch 10, 40). Jesús se aparece para «manifestar» la intervención de Dios que le ha resucitado. Pero el testimonio de los apóstoles no se ciñe únicamente al acontecimiento pasado («ha sido visto»), se extiende igualmente, si no más, a la persona misma de Jesús, a su estado presente, nuevo, definitivo: ya no está muerto, ahora ha resucitado, está vivo en lo sucesivo, y ya no está sujeto a la muerte (Rm 6, 9: «Sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere más»). La afirmación «se apareció» (forma verbal pronominal reflexiva) atribuye a Cristo la iniciativa del movimiento y la capacidad de hacerse presente, de hacer acto de presencia, de hacerse reconocer, que constituyen la propiedad del ser racional vivo. El alcance de esta afirmación está subrayado por la enumeración de Pablo, que no ve ninguna diferencia entre la aparición que él ha recibido en el momento de su conversión (Hch 9, 3-6; ver 1 Co 9, 1-2 y Ga 1, 15-16) y las que tuvieron lugar antes de la ascensión de Cristo: sigue estando siempre en condiciones de manifestarse.

Otro aspecto importante del testimonio de los apóstoles es que este les ha sido confiado como una misión:

> Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. Y nos mandó que predicásemos al Pueblo, y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios juez de vivos y muertos. De éste todos los profetas dan testimonio de que todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados (Hch 10, 40-43).

Esta orden de misión («nos mandó») precisa claramente que los apóstoles han sido constituidos ante todo testigos de Cristo, no sólo de una hazaña de Dios en el pasado, sino testigos de la nueva identidad de Jesús resucitado, la de Juez escatológico. Son «testigos de su resurrección» (1, 22), aunque con el encargo de explicar lo que esta significa: la inauguración de los últimos tiempos en la persona de Cristo.

He aquí otra indicación preciosa, y posiblemente inesperada: lo que habilita a los apóstoles para cumplir esta misión no es simplemente el hecho de haber sido sus compañeros de ministerio en el tiempo de su vida terrestre, sino expresamente el hecho de que «comimos y bebimos con él después que resucitó» (Hch 10, 41). Se precisa que sus testigos han sido elegidos entre aquellos «con [quienes] vivió el Señor Jesús, desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue llevado de entre nosotros» (1, 21-22): la vida histórica de Jesús es prolongada más allá de su muerte y de su resurrección hasta el día de su ascensión, porque es en este lapso de tiempo cuando Jesús «se manifiesta» como «Señor» y cuando toda su vida anterior, desde que Juan anunciaba la venida del Reino de Dios, y toda la verdad de su identidad antes oculta y oscura, queda iluminada por esta manifestación. En efecto, Jesús hablaba a

menudo del Reino en términos de «comida», lo describía en sus parábolas bajo la imagen de un banquete, realizaba el anuncio figurativo del mismo en muchas de sus comidas; y especialmente en la última que tomó con sus discípulos la víspera de su muerte, les dio una cita al decirles que no comería más ni bebería ya más «hasta que haya venido el Reino de Dios» (Lc 23, 14-18). Por consiguiente, si los apóstoles ponen su misión de dar testimonio en relación con el privilegio de haber «comido y bebido con él después que resucitó de entre los muertos», no es para darnos a pensar que habría prolongado de esta guisa hasta entonces su vida terrestre, ni para subrayar que había resucitado con su cuerpo (no se insiste en este punto en las predicaciones de Hechos), sino porque vivieron este hecho como la anticipación de su presencia a su lado en el Reino de Dios donde él vivía ya: Jesús se manifestó así a ellos en su calidad de Señor y de Juez, y de eso fueron establecidos como testigos.

Su testimonio se caracteriza también por su puesta en relación con el de los profetas: ambos son del mismo orden y se articulan entre sí. Ambos se confirman mutuamente: los profetas anunciando la salvación futura por la victoria que obtendría Cristo sobre la muerte, los apóstoles atestiguando que está salvación se cumplió en la resurrección de Jesús. Tanto en un caso como en el otro el testimonio apunta a la calidad de Salvador que se debe reconocer a la persona de Jesús: él es el que tenía que venir; en este sentido remitía Jesús a sus discípulos a la inteligencia de las Escrituras.

Esta relación indica aún que los apóstoles reciben una misión no sólo de «testigos», sino también de «profetas», que son a la vez lo uno y lo otro. Como los profetas, los apóstoles también son «elegidos por Dios por adelantado», llamados por su nombre; como ellos, sirven de intermediarios entre Dios y el pueblo, son sus portavoces; no anuncian sólo acontecimientos, sino que tienen que llevar un mensaje de parte de Dios, un mensaje que aclara el sentido de estos acontecimientos pasados o futuros; por último, y siempre como los profetas, los apóstoles no se limitan a dar testimonio, tienen también la misión de exhortar al pueblo a la fe y a la conversión (eso es lo que significa la mención del «perdón de los pecados» en el pasaje citado más arriba).

El carácter profético de la misión y del testimonio de los apóstoles hace comprender que estos últimos, al mismo tiempo que *veían* a Jesús «manifestarse» a ellos, *oían* a Dios «mandarles dar testimonio de que ha constituido a Jesús Juez de vivos y de muertos» (Hch 10, 42). Este «ver» y este «oír» son, sin duda, algo a explicar, pero están incluidos, uno en el «manifestarse», el otro en el «mandar». La «manifestación» —elemento «visual»— que Jesús da de sí mismo, según la orden recibida de Dios (10, 40: «le concedió la gracia de manifestarse»), incluye un acto de revelación de parte de Dios —elemento «auditivo»— que notifica a los testigos lo que deben atestiguar respecto a él. No es lo que ellos ven lo que enseña a los apóstoles a reconocer a Jesús en la identidad nueva que Dios le acaba de conferir al resucitarle. Para ello no les hubiera bastado con reconocerle tal cual lo habían conocido, con los mismos ojos de carne. Su misión de dar testimonio no se detiene en decir lo que han visto, les insta a retransmitir la revelación que ellos han recibido de la palabra de Dios. Los apóstoles, como los profetas, no son únicamente testigos de un hecho de visión, sino de un acontecimiento de palabra; atestiguan que la palabra de Dios les ha sido dirigida y la proclaman. Su misión de

«testigos» y la de «profetas» son tan indisociables la una de la otra como el «ver» y el «oír» constitutivos de esta única misión, pues Jesús se les aparece según «Dios le concedió la gracia de manifestarse», es decir, tal como «Dios le ha constituido Señor y Cristo» (2, 36).

El primer discurso de Pedro a los judíos el día de Pentecostés (Hch 2) ilustra bien el modo en que los apóstoles comprendieron y cumplieron su misión de dar testimonio: no se dirige a los individuos, sino a todo el «pueblo» reunido, va mucho más allá de la atestación del hecho de la resurrección, prescinde incluso de aportar «pruebas», se preocupa antes que nada de explicar el sentido, a saber: la atribución a Jesús de la calidad de Juez escatológico, a tal efecto invoca el testimonio de los profetas, por último invoca a sus oyentes a recibir el perdón de los pecados reconociendo lo que Jesús ha llegado a ser por la voluntad de Dios; y todo eso es lo que constituye su «testimonio». Las circunstancias confieren a este testimonio un carácter ejemplar por ser universal, pues su auditorio estaba compuesto de «judíos piadosos venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo» (2, 5). La revelación recibida por los apóstoles es entregada aquí de una vez por todas a todo el mundo, la palabra que ellos han oído habla por su boca, diciendo quién es Jesús, mientras que Jesús se «manifiesta» también «derramando lo que vosotros veis y oís», «el Espíritu Santo prometido» (2, 33). Todas estas correspondencias nos invitan a ver en la resurrección de Jesús, en sus «apariciones» y en el don del Espíritu Santo un mismo acontecimiento de revelación.

Puesto que, finalmente, hay en este testimonio un elemento de interioridad —la revelación de la palabra de Dios en el interior del corazón y del espíritu, y la obra del Espíritu Santo que permite acogerla (ver Hch 2, 37: Al oír esto, [los judíos] se sintieron con el corazón compungido [...]»)—, no debemos dejar de lado la experiencia «mística», tan bien atestiguada por Pablo, de la vida «en Cristo» y «con» él, la experiencia de los primeros cristianos de formar el «cuerpo de Cristo» según la bien conocida expresión de Pablo, que parece provenir de las palabras que oyó cuando se le apareció Jesús: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (9, 5).

Todos estos elementos que entran en el «testimonio» de los apóstoles muestran, mejor que la simple y directa atestación de un hecho observado, una implicación personal quizás demasiado fuerte para la observación «neutra "y" objetiva» que esperamos de un «testigo», algo distinto de lo que acostumbramos a entender por «testimonio» histórico. Pero se nos advierte lealmente de ello cuando leemos que estos testigos «fueron elegidos por Dios por adelantado». Es lo mismo que decir que es Dios mismo quien da testimonio en favor de Cristo por la boca de los testigos. La argumentación de Pablo en 1 Co 15, 15 se entiende en el mismo sentido: si la afirmación de que Dios ha resucitado a Jesús equivaliera, en el caso de que no lo hubiera hecho, a dar un falso testimonio, a testimoniar contra él, entonces la misma afirmación de los apóstoles, en el caso contrario, consiste en referir y en confirmar el testimonio de Dios. ¿Cómo, pues, podría recibirse su testimonio sin recibir al mismo tiempo el de Dios? ¿O bien le es posible a un análisis «de documentos» aislarlos suficientemente entre sí para extraer algún residuo puramente «factual» que permitiera apreciar el «valor histórico» del testimonio? Se trata del problema «crítico» que tenemos que examinar.

## APRECIACIÓN DEL TESTIMONIO

Resulta extraño constatar que la realidad de la resurrección de Jesús y la «fiabilidad» del testimonio de los apóstoles y de los evangelistas no haya planteado prácticamente ningún problema a lo largo de toda historia de la Iglesia, desde sus orígenes hasta que fue planteada la cuestión en el curso del siglo XIX, terminando por invadir la teología de nuestra época. En las polémicas del siglo II con los judíos o los paganos, apenas encontramos cierto eco de los rumores que habían circulado, en ese mismo momento, respecto a un rapto del cuerpo de Jesús por sus discípulos (ver Mt 28, 12-14); las discusiones sobre el tema de su concepción virginal estaban vivísimas; los debates dogmáticos, que hicieron estragos durante siglos sobre toda clase de temas, se habían abstenido siempre de tocar el punto de la resurrección, en todo caso en el interior de la Iglesia. Sería pretencioso atribuir esta ausencia de debates a la credulidad de las mentalidades antiguas; no cabe duda de que la expectativa de la resurrección general entre los judíos y la aspiración a una vida inmortal entre los paganos, creaban un terreno favorable a la predicación de los apóstoles; pero, si la afirmación de la resurrección de Jesús se impuso con tanta facilidad, se debe simplemente a que el testimonio que de ella se daba parecía verídico y firme. En los primeros tiempos, el vigor de la predicación de los apóstoles, la amplitud del asentimiento que obtuvo desde muy pronto, el poder de interpelación de una fe confesada a riesgo de la muerte, pronto la extensión y la unanimidad de una tradición oral cuya propagación no fue contenida por ningún desmentido: todo eso servía de garantía al testimonio de los apóstoles y a su transmisión. Más tarde, su consignación en forma de relatos, insertados en el corpus de los relatos evangélicos, le confería el valor de documento histórico y la autoridad de la cosa escrita: no había ningún motivo válido para contestar el testimonio, excepto el rechazo a creer en Cristo resucitado.

¿Qué ha pasado, pues, en el siglo XIX y en nuestra época, que haya podido conmover una certeza tan tranquila y universalmente establecida? Esta conmoción fue consecutiva al empuje de la ola de la crítica histórica, que rompió en torno a los orígenes cristianos y produjo la serie de las «Vidas de Jesús». La historia hacía un agujero en el campo de las ciencias, imponiendo unas exigencias nuevas y criterios más estrictos de verificación de documentos y testimonios históricos. Concedamos, sin discutirlo, que los relatos de la tumba vacía y de las apariciones, así como otros relatos evangélicos, no daban plena satisfacción a estos criterios: ni se confirman ni concuerdan en todos los puntos, es imposible reunir todos los hechos referidos en una relación seguida y coherente, emanan de testigos «interesados» porque son creyentes, no tienen eco en los cronistas o historiadores del tiempo. ¿Constituye esto una razón suficiente para negar su valor de testimonio? Ciertamente no. Muchos de los hechos antiguos conocidos gracias a historiadores antiguos son comúnmente admitidos siendo que están lejos de gozar de testimonios tan numerosos y firmes, tan resistentes a la crítica, como los que brindan los relatos evangélicos. En consecuencia, hay que admitir, al margen de todo espíritu de revancha apologética, que son otras las razones que han llevado a contestar estos testimonios: en general, el motivo principal de este asalto de la crítica histórica son las bien conocidas prevenciones de esta época contra los dogmas

religiosos; en particular, el carácter inverosímil de la resurrección de un muerto y de su reaparición en público, o más bien a escondidas: «no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos por adelantado por Dios». La prueba es que algunos atacaban la buena fe de los evangelistas y de los apóstoles, que otros querían demostrar, por medio de indicios o de influencias literarias, el carácter legendario de estos relatos, mientras que otros, recurriendo a las ciencias psicológicas, recientemente puestas de moda, explicaban las apariciones como alucinaciones u otros tipos de ilusiones[2].

¿Es preciso concluir de estas observaciones que no hay motivos serios para rechazar estos testimonios por aquellos que lograran compartir la esperanza de la resurrección, una vez instruidos de la pretensión de Jesús de guiarnos hacia el Reino de Dios y de lo bien fundado de esta pretensión? Podemos adherirnos a esta opinión deWolfhart Pannenberg[3], aunque aportándole algunas reservas importantes. Todas las razones o creencias que conducen a la esperanza de la resurrección son adecuadas para suprimir el obstáculo y creer en la resurrección de Jesús, obstáculo racional que estriba en el carácter insólito e inverosímil de este hecho. Mas ningún motivo que no provenga de la observación histórica basta para imponer a la razón la necesidad de admitir el valor histórico propiamente dicho de los testimonios en causa: existe una cierta distancia entre admitir que una cosa es posible y que sus testigos son creíbles, y aceptar que ha tenido realmente lugar y que goza de testimonios imprescriptibles, sobre todo cuando se trata de un acontecimiento de consecuencias tan enormes para toda la humanidad.

Es verdad que Pablo recurre a una creencia que se supone adquirida: «Pues, si los muertos no resucitan, Cristo tampoco ha resucitado» (1 Co 15, 16). Mas la creencia de los judíos en la resurrección de los muertos estaba ligada a su expectativa escatológica del Reino de Dios, y esta a su fe en la revelación histórica de Dios al pueblo de la Alianza. Es posible argumentar a partir del deseo natural de sobrevivir a la muerte, pero eso no conduce forzosamente a la resurrección de los cuerpos. Cabe intentar demostrar la «conveniencia» de esta última por la necesidad moral de la retribución de las acciones buenas o malas, tal como hace Tertuliano, pero esta creencia metafísica, suponiendo que nuestros contemporáneos fueran accesibles a ella, no abre el acceso al sentido de ese acontecimiento singular que es la resurrección de Jesucristo. De cualquier forma que procedamos, el descubrimiento de un sentido facilita una presunción racional favorable a la veracidad del testimonio, pero no permite concluir la realidad del hecho.

El vínculo entre el asentimiento a una certeza histórica y el asentimiento de la fe a una verdad revelada constituye el objeto de un segundo debate, circunscrito a los teólogos, que ha sucedido a los asaltos de la crítica del siglo XIX: la fe en la resurrección de Jesús ¿necesita o no una certeza his-

2. Sobre la apreciación del testimonio de los apóstoles por la exégesis católica frente a la crítica histórica, al positivismo y al historicismo, ver: X. LÉON-DUFOUR 1963, p. 438-450; 1965, p. 19-46; P. GRELOT 1969.

3. Ver W. PANNENBERG 1971, p. 93-96 y 114: volveré sobre la posición de este autor, que se extiende ampliamente sobre el capítulo de la resurrección de Jesús (p. 55-135) y sobre todo desde el punto de vista de su historicidad.

tórica?[4]. La teología católica tradicional tenía costumbre de sostener, sobre todo después del Vaticano I, que los relatos evangélicos están en condiciones de procurar esa certeza y consideraba toda aserción opuesta como contraria a la fe, estableciendo así un vínculo de hecho, si no de necesidad, entre certeza de razón y fe. Esta teología, muy pronta a denunciar el orgullo del racionalismo incrédulo, no siempre tenía muy claras sus propias pretensiones a la demostrabilidad. En el caso que nos ocupa, tomaba la resurrección de Jesús como un hecho bruto, que, por pertenecer a evidencias de la historia y a un conocimiento histórico «neutro», tendía a sustraer a la fe lo que constituye su fundamento y no mostraba lo que diferencia específicamente una certeza racional del acto de fe en el acontecimiento mismo de salvación.

Los avatares de las investigaciones históricas de la teología liberal han arrastrado a la teología protestante «dialéctica» a presentar una reserva de principio enérgicamente declarada: «No», la fe no admite otro fundamento que no sea la palabra de Dios y repudia cualquier apoyo que la humana razón natural quisiera darle. La resurrección de Jesús es acontecimiento de revelación y de salvación y es recibida a este título, únicamente porque contiene una interpelación que Dios nos dirige a través de la predicación de la Iglesia y que no es posible conocer de otro modo. La fe que quisiera fundamentarse en argumentos racionales decaería de su propia naturaleza y perdería sus únicas verdaderas certezas; no sería más que conocimiento mundano, buscando falsamente su seguridad en ella misma, en vez de entregarse a Dios con confianza. Para Bultmann, en particular, la resurrección de Jesús «no es otra cosa que el sentido de la Cruz, es decir, su realidad profunda»; «es la *acción escatológica de Dios* y, por consiguiente, está oculta al hombre natural. No es el regreso de un muerto a este mundo»[5]. Dado que está ligada a la Cruz en un solo acontecimiento escatológico de salvación, no puede ser creída más que «porque nos es anunciada como tal» por la palabra de la predicación, pero esta no puede ser en ningún caso una prueba para la fe[6]. Barth, a pesar de su gran desconfianza respecto a las investigaciones históricas, confesaba que no llegaba a comprender la posición de Bultmann en este punto[7]; sin embargo, renunciaba a calificar históricamente la resurrección de Jesús y parece contentarse con

---

4. Las posiciones respectivas de Bultmann, Barth y Käsemann sobre la relación de la teología con la historia ya las hemos evocado en el cap. III, no volveré sobre ellas y me ocuparé aquí únicamente del debate relativo a la historicidad de la resurrección de Jesús.

5. Cito el juicio de A. MALET 1962, p. 147 y 148.

6. Me remito aquí al juicio de R. MARLÉ 1956, p. 160-172; ver p. 163-164: «La resurrección no es un prodigio susceptible de establecer el alcance salvífico de la Cruz, puesto que es más bien la expresión que la fe se da a sí misma de este alcance»; excelentes observaciones críticas del autor sobre esta posición de Bultmann, p. 167 s. Ver aún algunas «reflexiones críticas» interesantes de R. MARLÉ 1967, p. 71-76, sobre «la incapacidad [de] Bultmann para dar cuenta de manera satisfactoria de la inalienable función simbólica», y p. 77-87.

7. K. BARTH 1970, en part. p. 151-156. P. 155: «Parece que [para Bultmann] la resurrección de Jesús *no deba*, como acto de Dios, significar esto: que realmente haya sido vista en el tiempo y en el espacio la gloria de Dios en su Verbo hecho carne y condenado a muerte en la carne, y eso gracias a la vida del Verbo después [y a partir de] su muerte. Eso no parece haberse producido más que en el kerigma que le concierne y en la fe en él.» Bultmann había aclarado su posición en este punto a Barth y a Käsemann: R. BULTMANN 1969, p. 397-407; 1970, p. 48-76.

una experiencia subjetiva de la intervención de Dios en Jesús, que permite la decisión existencial de la fe[8].

Es un hecho que la verdadera fe, la que obtiene la salvación, no es el simple asentimiento dado a un testimonio humano: en ello no habría más que credulidad. No es una simple falta de credulidad lo que reprocha Jesús a los apóstoles cuando deplora «su obstinación en no creer a los que le habían visto resucitado» (Mc 16, 14), sino el ser «lentos para creer todo lo que dijeron los profetas» (Lc 24, 25), es decir, el carecer de inteligencia y de fe con respecto al designio salvífico de Dios: si lo hubieran comprendido y si hubieran creído, habrían creído también a los que se lo contaron, no por el hecho de decírselo, sino porque eso mismo había sido anunciado y no podía ser de otro modo. La fe pascual es de este tipo, es la que «proclama que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 11); no es el asentimiento al hecho bruto, sino al hecho provisto de su sentido pascual, el que Dios revela a los apóstoles cuando los constituye testigos de la resurrección de su Hijo; y la adhesión a este sentido no depende de un conocimiento histórico.

Con todo, la distancia altiva adoptada por la teología dialéctica en relación con las certezas históricas, ¿no estaría disimulando el resentimiento que guarda por no haber encontrado ninguna después de tantas investigaciones y el miedo a no poder dar razón de las certezas de la fe en un punto tan fundamental? Algunos teólogos (el ya citado Pannenberg, Jeremías y otros) mantienen un razonamiento inverso, más cercano a la dogmática católica tradicional: la fe que se le debe a la revelación requiere una certeza exenta de duda; ahora bien, cuando su objeto es un acontecimiento producido en la historia, requiere una certeza adquirida y verificable por los medios propios de la ciencia histórica; por consiguiente, es necesario que podamos formarnos una convicción de este tipo en el tema de la resurrección de Jesús. W. Pannenberg enuncia esta tesis: «La unidad de Jesús con Dios no está fundada aún por la pretensión implicada en su comportamiento prepascual, sino sólo por su resurrección de entre los muertos» (p. 59[9]). La «reivindicación de autoridad» por parte de Jesús tiene un aspecto «proléptico»: anticipa la revelación escatológica de Dios en él y, por tanto, remite a una verificación futura (p. 55-72). Esta la aportan las apariciones, que deben ser consideradas como un acontecimiento pascual, contado por los discípulos con el lenguaje simbólico de la expectativa escatológica (p. 114). La resurrección de Jesús debe ser considerada, pues, como un acontecimiento histórico, susceptible de control histórico: «No hay ninguna razón válida para afirmar la resurrección de Jesús como un acontecimiento que se ha producido realmente, si no se puede certificar como tal desde el punto de vista histórico. No es la fe lo que nos proporciona la certeza de que un determinado acontecimiento haya tenido o no lugar hace dos mil años, únicamente lo puede hacer la investigación histórica, en la medida en que se pueda llegar a la certeza en semejante materia» (p. 116).

8. Esta posición de Barth no satisface a J. MOLTMANN 1973, p. 191: «La *fides quaerens intellectum* debe renunciar entonces al *intellectus fidei* en el plano de la historia. [...] Pero así, la predicación de la resurrección queda suspendida en el aire [...]».

9. Las referencias indicadas en el texto remiten a W. PANNENBERG 1971.

Hay en este razonamiento varias ambigüedades. Si se parte del principio de que la resurrección de Jesús, dado que es un acontecimiento histórico, requiere un conocimiento del mismo orden, entonces no se evita hacer reposar la fe en una certeza puramente racional, lo que es contrario a la teología de la fe, como han visto justamente Bultmann y Barth. Si se admite que el creyente, tras haberse adherido por la fe al testimonio de los apóstoles en virtud de la autoridad de la revelación, puede convencerse racionalmente del valor histórico de este mismo testimonio, ¿se pretende decir entonces que la fe proporcionaría a la razón ojos para ver lo que la segunda, abandonada a sí misma, no podría ver? Suponiendo que eso fuera posible (en el orden de la supresión de prejuicios contrarios), el teólogo no estaría legitimado para hacer valer una certeza histórica que la razón histórica no podría validar únicamente con sus observaciones y métodos. O bien se quiere decir que, como el hecho de la resurrección ha sido conocido por la vía del conocimiento histórico, corresponde a la fe adherirse al sentido que le da la predicación de los apóstoles. Pero establecer semejante dicotomía entre el hecho y el sentido, como ya hemos dicho, apenas es practicable; lo sería, a lo sumo, si Jesús hubiera reemprendido el curso interrumpido de su vida pública, pero su resurrección no es precisamente eso, es su exaltación como Señor a la diestra de Dios: ¿puede ser aprehendida de otro modo dado que no es inteligible?

El razonamiento que estamos criticando no carece, a pesar de todo, de fundamento: si alguien mantiene que la resurrección es una realidad que se ha producido en la historia no podrá sustraerla legítimamente a una investigación histórica, y la fe difícilmente podría coexistir con una duda razonada sobre la realidad del hecho, con una duda positiva que procedería de la impotencia para convencerse mediante argumentos procedentes del conocimiento histórico. Pues no existe una frontera hermética entre la fe y la razón en un mismo individuo, y la fe no podría estar segura de un punto sobre el que la razón estuviera obligada a confesar su incertidumbre.

Por esta razón varios teólogos buscan una vía intermedia entre el «fideísmo» y el «historicismo», una vía que no haga depender la fe de las convicciones de la razón, pero que tampoco la prive de su concurso, una vía que evite sobre todo cortar el contacto entre las realidades de que habla la fe y aquellas de que se ocupa la razón histórica. La referencia a la historia, explica Ernst Käsemann[10], no puede producir el objeto de la fe, pero es necesaria para impedir la evasión a la «gnosis», es decir, a una creencia que abandonaría las realidades de la historia para complacerse exclusivamente en las realidades celestes. Jürgen Moltmann preconiza con este mismo objeto mantener al mismo tiempo que la resurrección pertenece a la historia de este mundo, pues viene a salvarla practicando en ella una «abertura», y que no le

10. P. GISEL 1977 dilucida la relación entre Käsemann y Bultmann en la cuestión de la historia de Jesús: mientras que Bultmann lleva a cabo la ruptura entre la teología y la historia, p. 82-90, Käsemann estima necesario tomar en consideración el Evangelio en cuanto *relato* y sostiene, en consecuencia, la «pertinencia de lo histórico», de la referencia al acontecimiento *pasado* de Jesús, para la fe, p. 95-103, 119-120. Käsemann no rompe, sin embargo, con la teología dialéctica ni pretende regresar a las posiciones historizantes del siglo XIX, como lo muestra su violenta oposición a las tesis de Pannenberg, p. 288-292.

pertenece, pues no procede de evidencias «mundanas». Por consiguiente, no acepta la tesis de W. Pannenberg[11]: «Declarar históricamente verificable la Resurrección de Jesús es presuponer una noción de historia que esté dominada por la expectativa de una resurrección universal de los muertos como fin y consumación de la historia. Existe, por tanto, un círculo de comprensión entre la noción de historia y la Resurrección» (p. 86). En efecto, explica Moltmann, la resurrección de Jesús adquiere un sentido histórico en una visión escatológica de la historia (p. 89-100), basada en la experiencia veterotestamentaria de una historia instaurada por la Promesa divina (p. 100-120); mas hoy la pregunta por la realidad de este acontecimiento se sitúa en una concepción de la historia dominada por la «muerte de Dios» (p. 177-185). Eso es lo que hace difícil dar cuenta de la historicidad de la resurrección de Jesús. Los testigos de Pascua hablan de ella, no obstante, observa Moltmann, como «de un acontecimiento cuya realidad se situaba para ellos fuera de su propia conciencia y de su propia fe [...]. No anunciaron sólo que creían y lo que creían, sino que dijeron también, en este anuncio y por él, aquello de que habían tenido conocimiento» (p. 185). Eso es lo que legitima una «vuelta atrás» para estar seguros de la realidad que fundamenta esta predicación (p. 186). Así pues, si no se renuncia a dar razón de la resurrección de Jesús ante la historia y si para ello no se pretende imponer una precomprensión de la historia, que choca con las concepciones modernas y que no tendría curso más que en la Iglesia (p. 187-195), lo que le queda a la teología, concluye Moltmann, es aceptar «estar en juicio, respecto al tema de la verdad, con las concepciones de la historia y las visiones del mundo históricas, y, por consiguiente, asimismo en conflicto en cuanto a la realidad de la Resurrección de Jesús [...]. Se lucha por el futuro de la historia y por el modo de conocer, de esperar y de trabajar en este futuro» (p. 196)[12].

Jürgen Moltmann, cuya problemática sobre esta cuestión aprecio, invita, pues, al teólogo a tomar una posición intermedia entre la renuncia desdeñosa a medirse con la historia y la ambición orgullosa a pedirle pruebas. La búsqueda de esta vía media depende de la idea que nos hagamos de «certeza histórica». Los diccionarios de la latinidad antigua señalan que la palabra *certitudo* tiene su origen en los «autores eclesiásticos; el ejemplo típico es la ''certeza de la vida eterna''»: evidentemente se trata de una «esperanza» que encuentra su seguridad en la revelación (o incluso en la filosofía, cuando se trata de la «inmortalidad»). El diccionario de Du Cange remite al término jurídico de origen anglo-sajón *warantia*: caución otorgada por una prenda dada o un testimonio registrado; en este sentido, el evangelista es el «garante» *(varens)* de los hechos que certifica, y la certeza de la fe puede apelar legítimamente a esta garantía, sin depender del control «científico» del testimonio. El dic-

11. J. MOLTMANN 1973, p. 79-89, critica la tesis de la «revelación como historia» sostenida en 1961 por Pannenberg y otros teólogos alemanes. Las referencias que damos en la continuación del texto remiten a la misma obra.

12. J. MOLTMANN 1974 vuelve sobre su debate con Pannenberg, p. 195-203: el testimonio de los discípulos implica un compromiso de fe y «se sustrae así a los criterios de la prueba histórica de un hecho en sentido moderno» (p. 196), precisando lo «específico de la fe cristiana pascual» (p. 198) en estos términos: «Lo que está en juego en el debate sobre la Resurrección de Jesús es la cuestión de la justicia en la historia» (p. 203).

cionario filosófico de Lalande da a la palabra «certeza» una significación de orden «psicológico»: adhesión a un juicio tenido por verdadero, con muchos matices que van desde la evidencia común a la persuasión individual y a la simple opinión; en el siglo XVII se habla de «certeza moral» para designar o bien la adhesión a ciertos principios o bien el asentimiento otorgado a testimonios dignos de fe. El diccionario de Littré define la certeza como «la convicción que tiene el espíritu de que los objetos son tal como los concibe». En estos diversos sentidos habrá compatibilidad y apoyo mutuo, aunque también independencia, entre una certeza de fe, de orden psicológico, que es el firme asentimiento al mensaje evangélico, don de la fe y de la esperanza, y una certeza adquirida, de orden moral, que, tras ser examinada, tiene el testimonio de los evangelistas como «admisible».

Ya se trate de la fe o de la razón, la certeza no se puede reducir a una especie de evidencia experimental, que suprimiría la posibilidad de duda para todo el mundo; es un juicio de la mente, una actividad siempre en ejercicio para formar y mantener las propias convicciones y rechazar las dudas en contra. Si se trata de realidades históricas, la mayoría de los historiadores de hoy rehusarían asimilar la certeza con una objetividad empírica y neutra, resultado de la acumulación de testimonios y documentos que no se prestan a interpretaciones divergentes. El creyente, con mayor razón aún, no hará depender su fe de una «certeza histórica» de este tipo, una certeza que, repitámoslo, no dejaría sitio a una decisión de fe y sería hasta impotente para alcanzar su objeto. Eso no le impedirá formarse una certeza razonada de la resurrección de Jesús, aunque no lo logrará sin someter su fe a la prueba de la crítica del testimonio, no como si debiera depender de ella, sino porque requiere un asentimiento razonable. La certeza de la fe no consiste en la convicción que procura el haber superado esta prueba victoriosamente de una vez por todas. Consiste más bien en el coraje de hacerle frente en todo momento, tanto para consentir a la razón, cuando esta quiere llevar la fe al terreno de la historia, como para decirle no, cuando la razón tienta a la fe para encerrarse con ella en el recinto de sus propias evidencias o inevidencias. Me parece que esto es la aceptación a «estar en juicio» con la historia, a la que Moltmann invita a la teología.

La asombrosa abundancia de trabajos recientes sobre la resurrección de Jesús, realizados desde un punto de vista principalmente histórico, da testimonio tanto del retorno de la teología a la historia y de su voluntad de diálogo con la razón histórica, como de la tentación de ceder a las apariencias mundanas de la historia, que conmociona la fe de muchos cristianos en un punto tan fundamental. La tentación procede, en parte, de la sensación de carecer de «certezas históricas», mal comprendidas, pero procede aún más del hecho de que la fe en la resurrección, mal comprendida también, no parece suficientemente asentada en la historia de los hombres. Los trabajos recientes se orientan principalmente en dos direcciones: ¿qué realidad «histórica» podemos reconocerles a los hechos referidos por los relatos evangélicos? ¿en qué sentido podemos comprender el aspecto «corporal» de la resurrección de Jesús y de sus apariciones? No vamos a entrar en los detalles eruditos de estas investi-

gaciones, sino que nos interesaremos por la puesta en relación de lo histórico con lo teológico y por poner de relieve las cuestiones teológicas que se disimulan bajo apariencias históricas.

## LA TUMBA VACÍA

El episodio de la tumba encontrada vacía es la pieza esencial de este «dossier histórico»[13]. Es el único común a los cuatro evangelistas y, a pesar de las diferencias, es substancialmente idéntico en los cuatro relatos. Es incluso muy digno de destacar que el de Marcos, en su redacción primitiva, se detenía ahí, sin mencionar ninguna aparición de Jesús. Cabe inferir de ello que se consideraba que este período era suficiente para motivar la fe en su resurrección. Este es claramente el juicio emitido por Jesús, que reprocha a los discípulos no haber creído cuando otros les afirmaban que no estaba ya en la tumba y les transmitían el mensaje del ángel (Lc 24, 22-25); mientras que al «discípulo que Jesús amaba» le bastó con entrar en la tumba para creer enseguida (Jn 20, 8). No es imposible que la introducción de la mención: «fue sepultado» (1 Co 15, 4), en el kerigma citado por Pablo, sea el recuerdo de este episodio[14].

La crítica textual e histórica se ha cebado en particular con este relato, cosa que parece hoy extraña, dada su extrema discreción[15]: saca uno (o dos) ángeles a escena, pero no intenta describir la salida gloriosa de Jesús de la tumba, el mensaje del ángel se le confía a unas mujeres, lo que no suponía una garantía de éxito para las mentalidades de aquel tiempo; de hecho, o bien ni es comprendido ni transmitido (Mc 16, 8), o bien no suscita más que incredulidad (Mt 26, 17; Lc 24, 11), y el episodio no inicia en ese momento la turbación de los Doce (ver Jn 20, 10). Este relato ha resistido, no obstante, notablemente bien a la crítica, quizás por el mismo motivo: sean cuales fueren las intenciones de los narradores, la desaparición del cadáver de Jesús no obliga a concluir que haya salido vivo de la tumba, pues pudo ser sustraído por diversos personajes y por motivos diversos; la propagación y la persistencia, entre los judíos de Jerusalén, del rumor del rapto del cuerpo, difundido

---

13. Ver J. DELORME 1969; X. LÉON-DUFOUR 1971, p. 149-210, 221-234, 265-271, 319-321. Se observará la significativa importancia que este exegeta-historiador otorga al episodio, por el que un teólogo como Moltmann no parece mostrar interés: quizás porque el descubrimiento de la tumba vacía, tomado en sí mismo (aparte del mensaje del ángel o de Jesús que le sigue), no parece un acontecimiento «elocuente», —lo que supondría un desconocimiento de su lenguaje simbólico. A la inversa, W. PANNENBERG 1971, p. 117-124, atribuye «una importancia considerable» a este relato.

14. W. TRILLING 1971, p. 211-242, admite las dificultades que el «estilo pascual» del relato de la tumba vacía presenta a su historicidad y también que este relato tendría «una menor fuerza de testimonio» que las apariciones, aunque se inclina a ver en 1 Co 15, 4 una alusión al descubrimiento de la tumba vacía; y concluye: «Un examen atento permite encontrar suficientes indicios que autorizan a mantener, con toda honestidad, que hubo un descubrimiento de la tumba vacía», p. 232-234.

15. P. RICOEUR 1985, p. 38, observa a propósito de este relato en Marcos: «El genio de Marcos estriba en haber puesto al servicio de su cristología del Hijo del hombre, que padeció y fue crucificado, todos los recursos de la negatividad e incluso de la oscuridad del arte narrativo».

por iniciativa de las autoridades judías (Mt 28, 11-15), son muy comprensibles, incluso al margen de toda maniobra malévola, pues es la hipótesis más verosímil que acude a la mente de manera espontánea, como vemos en el caso de María de Magdala, que va a decir a los apóstoles: «Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto» (Jn 20, 2). El relato deja abierta, por tanto, la cuestión de saber lo que le ha sucedido a Jesús, no fuerza la convicción, deja a la fe plena libertad para decidir su sentido.

El relato propone, por supuesto, una explicación, que procede del mensaje del ángel: «No está aquí, pues ha resucitado» (Mt 28, 6). Pero no la impone, si nos atenemos a los hechos que refiere: en cuanto lo permitió el final de las celebraciones pascuales, algunas mujeres, algunos amigos han venido a rendir las últimas atenciones al cuerpo del ajusticiado o a recogerse junto a él, y han constatado que ya no estaba allí, que la tumba estaba vacía. El rumor se ha extendido enseguida, alertando a las autoridades religiosas. El conciliábulo celebrado de inmediato por ellas sugiere que se ha desarrollado una investigación, cosa altamente verosímil. Todo eso puede ser tenido por histórico, llegando a esta conclusión: a pesar de las investigaciones emprendidas, el cadáver de Jesús no ha sido encontrado. En efecto, en el caso contrario, las autoridades religiosas, que intentaban arrancar hasta el recuerdo de Jesús (ver Hch 4, 17), no hubieran dejado de exhibir el cuerpo en público, lo que hubiera cortado en seco el rumor de su resurrección, que había comenzado a filtrarse, aunque sólo fuera de boca en boca y de manera dubitativa, muy poco después del descubrimiento de la tumba vacía. En cuanto a la hipótesis de una disimulación del cuerpo por parte de los fieles de Jesús, apenas es creíble: más bien se mostraban deseosos de venerar sus restos mortales, podían rendirle culto y transmitir su enseñanza sin anunciar resurrección alguna, que nadie esperaba y de la que apenas comprendían la palabra (Mc 9, 10), y no llegamos a imaginarnos que semejante mentira les hubiera dado el valor para tal predicación. El relato de Juan rechaza indirectamente la tesis del rapto: quienes se hubieran llevado el cadáver de Jesús, sea quienes fueren, no hubieran complicado su trabajo quitándole el sudario y las vendas que le envolvían (Jn 20, 6-7; ver 11, 44). Resulta, pues, más objetivo registrar el hecho tal como es relatado sin buscarle explicación: el cuerpo de Jesús ha desaparecido.

Este relato puede ser considerado como la última escritura histórica sobre Jesús: no lo hace aparecer en su destino supramundano, vuelve al lugar donde se le había visto, muerto, por última vez, clausura el relato de su vida con una última nota, enigmática, muy conforme con su historia y con su personaje: se preguntaba de dónde venía y cuál era su origen, se pregunta ahora adónde ha pasado y cuál es su fin. Jesús ha dejado la vida sin dejar huellas. Aunque se le ha visto morir, ni siquiera puede ser contado en el número de los muertos, puesto que hasta la huella de su muerte ha desaparecido. El relato deja abierta la historia de Jesús; la piedra del sepulcro que cierra el horizonte de toda vida no se ha cerrado sobre la suya. La historia de su vida terrestre no dice la última palabra sobre su destino. El relato remite al lector, que busca la solución del enigma, a la meditación silenciosa de su vida y de su palabra.

La apertura del relato a la esperanza de la resurrección se expresa en su registro simbólico: la tumba no sólo aparece vacía, sino abierta. A buen seguro que no se hubiera podido constatar que estaba vacía si no hubiera estado

abierta, y se la muestra abierta antes que nada para hacer constatar que estaba vacía. Pero no sólo por eso. La apertura es el signo de la intervención deliberada y autoritaria de alguien, y, cuando se piensa en ello, se impone el pensamiento de que se trata de Dios mismo. El cierre de la tumba sobre Jesús significaba la victoria de sus enemigos, poniendo punto final a su pretensión de ser el Enviado y el Hijo de Dios. Su reapertura constituye, por tanto, el signo de una intervención de Dios, que vuelve a abrir el libro del que se creía haber vuelto la última página. En el evangelio de Juan, con su bien conocida escritura simbólica, la tumba abierta duplica el signo del costado de Jesús abierto en la cruz, de donde brota la vida del Espíritu (Jn 19, 34; 7, 38), prefigurada por la fuente manada de la roca hendida por Moisés en el desierto (Nm 20, 11). Mateo acentúa el simbolismo atribuyendo la apertura de la tumba, sellada y vigilada, al ángel del Señor, cuya triunfal y aterradora intervención describe (Mt 28, 2-3); la presencia de un ángel en la tumba abierta cumple la misma misión en Marcos y Lucas. La apertura de las tumbas constituía también, junto con los temblores de tierra y otros fenómenos cósmicos inquietantes, uno de los signos apocalípticos que debían anunciar el fin de los tiempos, y que se produjeron en el momento de la muerte de Jesús (Mt 24, 7; 27, 52; Lc 21, 11; 23, 44); en este contexto simbólico, la tumba abierta de Jesús anunciaba la venida del Día de Dios, la irrupción de la resurrección universal.

La aparición del ángel del Señor (así llamado en Mateo, con designaciones equivalentes en Marcos y Lucas) cumple asimismo una función simbólica; presenta los signos característicos (blancura, luz, pavor de los testigos) de los relatos teofánicos del Antiguo Testamento; señala una intervención del poder de Dios, un acto de revelación; es la firma de Dios sobre la piedra rodada de la tumba. El mensaje del ángel, por su lado, no hace mayormente más que explicitar el simbolismo de la apertura de la tumba: «No está aquí, pues ha resucitado» (Mt 28, 6; Mc 16, 6; Lc 24, 6). En efecto, esta intervención divina no puede tener más que un sentido; es un acto del poder creador, que obtiene la victoria sobre la muerte, que hace salir la vida de la muerte, que libera a Jesús de la cautividad de la muerte; por consiguiente, si Jesús no está ya en la tumba, es que está vivo cabe Dios. El mensaje incluye un reproche: «¿Por qué buscáis al que está vivo entre los muertos?» (Lc 24, 5); dicho de otro modo: no deberíais entreteneros alrededor de la tumba ni preguntaros qué haya podido pasar; con sólo ver que está abierta hubierais debido comprender que Dios ha hecho salir de ella a Jesús. Este reproche se apoya en el recuerdo de las palabras de Jesús por parte del ángel: no pasa nada más que aquello de que él ya os había hablado y que vosotros debíais haber recordado, «ha resucitado, como lo había dicho» (Mt 28, 6), «id a decir a sus discípulos que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo» (Mc 16, 7). En Lucas, el ángel recuerda la enseñanza de las Escrituras en la que Jesús había iniciado, durante su vida, a sus discípulos: «Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo: «Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, y al tercer día resucite».» Entonces, añade el relato: «Ellas recordaron sus palabras» (Lc 24, 6-8). Por haber recordado esta enseñanza por sí mismo, «el discípulo al que Jesús amaba» no tuvo necesidad de que se la recordara el ángel para comprender el signo de la tumba abierta y vacía: «vio y creyó, pues hasta entonces

no habían comprendido que según la Escritura Jesús debía resucitar de entre los muertos» (Jn 20, 8-9).

El descubrimiento de la tumba vacía y abierta era, por tanto, un *ver* que daba a *creer*. Lo que se trataba de ver es el *enigma* de una intervención y de una desaparición. Lo que se trataba de creer, la captación del enigma como *signo* y la significación del mismo, a saber: que Dios había pasado por allí y que Jesús había pasado de la muerte a la vida junto a Dios. Lo que así se había *dado* a ver y a creer, dado en una *relación* del ver al creer, forma parte constitutiva de un acto de *revelación*, simbolizado por la teofanía. Al mismo tiempo que los discípulos meditaban el enigma de la tumba, Dios les revelaba lo que le había pasado a Jesús, el futuro de vida divina y eterna al que le había llamado. Esta revelación no exige ser comprendida de un modo oracular ni como un acto instantáneo. Consiste en un *efecto de cita* («recordad», «como os había dicho»): se trata menos de un anuncio nuevo y prodigioso que del recuerdo de palabras antiguas y familiares, aunque no comprendidas hasta entonces. En la mayoría de los casos ha habido un lento *paso* del ver al creer, que se ha producido por medio de la *rememoración* de la vida y de la enseñanza de Jesús y de un esfuerzo por *entender* las Escrituras aplicadas a las palabras y gestos de Jesús, y el conjunto de este paso constituye el *proceso* de la revelación que se producía *en el interior* del corazón de los discípulos (ver Lc 24, 32).

Por último, el simbolismo de la tumba *abierta* no dice nada distinto al relato de la tumba *vacía* tomado al pie de la letra, pero aclara lo que en él permanece *tácito*. Lo que se dice es que Jesús está ausente del lugar donde debía haber sido encontrado. Lo que no se dice y es aclarado por el simbolismo del relato y del mensaje del ángel (que forma parte del mismo) es en qué se ha convertido Jesús y adónde se ha ido. Pero eso se da a comprender en lo que el relato hace constatar: ya no está en la estancia de los muertos (cuyo signo es la tumba), por consiguiente está vivo de nuevo, pero con una vida sustraída ahora a la muerte, por tanto en Dios mismo *—tal como os lo había dicho:* «Ahora dejo el mundo y voy al Padre» (Jn 16, 28).

Tomado en su *perspectiva histórica* (en cuanto relata lo que ha pasado), el relato no obliga a concluir que Jesús ha escapado a la muerte, pero plantea el enigma de la desaparición del cadáver, confirmada por la seguida de los acontecimientos: no se ha podido oponer ningún desmentido material al anuncio de su salida de la tumba. E invita al lector a ir a buscar en el evangelio aquello que pueda aclarar el destino de Jesús. Una *revelación semejante* a la que acaeció a los discípulos, «cuando nos hablaba en el camino» (Lc 24, 32), espera al lector, atento a lo que pueda significar para él mismo la enigmática apertura de la historia de Jesús: el descubrimiento de que su ausencia del mundo es una presencia mantenida en nuestra historia.

Esta revelación, tomada del lado de los discípulos, no consiste ni en una cierta evidencia física del Resucitado, ni en una cierta evidencia intelectual de la Palabra de Dios atestiguando su resurrección; como se subraya bien en los cuatro relatos del episodio, no dispensa en ningún caso de un acto libre de fe, y esta fe es al mismo tiempo un acto de inteligencia y de rememoración, que no es una fulguración repentina, sino un trabajo del espíritu. Tomada del lado de Dios, esta revelación es el acto mediante el que Dios pone en mo-

vimiento, guía e ilumina este trabajo de inteligencia de la fe. Esta última, en el lector del relato, será *semejante* a esta revelación en cuanto requiere ser adquirida por el mismo trabajo del espíritu, al mismo tiempo que es otorgada por la misma iniciativa de Dios. Pero no es más que semejante, pues encontramos en el caso de los discípulos dos rasgos que les son propios y que los califican como *testigos* de la revelación en lo que tiene de único y de universal: por una parte, la relación con un *ver*, que los designa como *testigos históricos* de Jesús; por otra, la *cita* en Galilea, que les asigna una misión, les aleja de la tumba vacía y los pone en camino en calidad de *mensajeros autorizados* de Dios entre los hombres.

Subrayemos aún, puesto que el relato insiste en ello en sus cuatro versiones, que el episodio de la tumba abierta y vacía basta, junto con el juego de sus envíos al evangelio, para conducir a la fe en la resurrección de Jesús, independientemente de los relatos de apariciones. Así es como funciona de manera implícita en las primeras predicaciones de los apóstoles. La afirmación: «Dios le resucitó librándole de los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio», unida a la cita del salmo: «Pues no abandonarás mi alma en el Hades ni permitirás que tu Santo experimente la corrupción», con la alusión a la tumba de David: «todavía hoy entre nosotros», y el juramento final: «todos nosotros somos testigos»: toda esta argumentación hace referencia al descubrimiento de la tumba vacía, trasladando la salida de la tumba a la salida del Hades (Hch 2, 23-32; ver 13, 34-37). Este episodio constituye, pues, el zócalo histórico y simbólico en el que se adosa el anuncio de la resurrección, y le basta. Esto supone que la fe no intenta embarazarse de «pruebas históricas», como tampoco solicita el concurso de la credulidad.

¿Debemos atribuir al relato otra intención: la de persuadirnos de que Jesús ha resucitado con su cuerpo vuelto a la vida, o que su resurrección ha consistido en la reanimación de su cadáver? Observemos, primero, que ambas cosas no son idénticas. La antropología de los judíos no concebía la dualidad substancial del alma y del cuerpo, y no permitía, por consiguiente, pensar en una resurrección que no afectara al cuerpo. Lo mismo ocurre con la nuestra, por muy diferente que sea, pues conoce esta distinción, pero rehúsa la dicotomía entre cuerpo y alma. Pero si la resurrección fuera comprendida como la reanimación del cadáver, significaría la recuperación sin cambio de la vida terrestre, del mismo modo de vivir «en» o «con» su cuerpo, como sucedió con Lázaro (Jn 11). Ahora bien, los mismo relatos de las apariciones no dejan entender nada de eso. El de la tumba vacía, aún más discreto, tampoco. Se limita a hacer comprender lo que precisa la proclamación de Pedro: Jesús no se ha quedado prisionero de la estancia de los muertos adonde había bajado. No se interesa por decir en qué se ha convertido el *cuerpo* que estaba en la tumba, sino por afirmar que el *muerto* ha sido arrancado de la muerte y que ha salido del Hades plenamente vivo, con una vida ahora *incorruptible*, es decir, substraída a las condiciones de la vida terrestre.

Vamos a encontrar de nuevo el problema en otras narraciones evangélicas. Pero eso no debe llevarnos a curiosidades que velen el mensaje esencial del relato. *La muerte ha sido devorada en la victoria* (1 Co 15, 54): eso es lo que *relata*. Su alcance rebasa el solo caso individual de Jesús, es universal, incluye a todos los hombres en lo que acaece a Jesús. Mediante la apertura

de su tumba, se ha abierto una brecha en el destino de muerte, que *era* el de la humanidad. La tumba vacía es la huella en este mundo de la derrota de la muerte.

## LAS APARICIONES DE JESÚS

El lector puede otorgar a los relatos de las apariciones de Jesús resucitado un interés excesivo o, a la inversa, un desinterés no menos excesivo; exceso de confianza en un caso y de desconfianza en el otro. O bien busca y cree encontrar en ellos numerosas pruebas de la resurrección de Jesús, precisamente porque estos relatos parecen sacar a la luz el carácter «corporal» de estas apariciones, lo que parece garantizar el valor «histórico» de su percepción y de su narración. O bien, por el contrario, se encuentra molesto por la incoherencia de estos relatos cuando se intenta considerarlos en toda su extensión, y por su insistencia, aparentemente demasiado pesada, en unas manifestaciones corporales de las que es muy difícil dar cuenta. Exceso, de un lado, porque se corre el riesgo de engañarse sobre el alcance de estas «pruebas» y, sobre todo, sobre la verdadera naturaleza de la resurrección, concebida sobre el modelo de un ser-en-el-mundo. Exceso, del otro, porque se subestima el valor de testimonio de estas apariciones, cuya presencia esquemática hemos señalado en el kerigma de los apóstoles, y lo que ellas nos tienen que enseñar sobre el modo de existencia del Resucitado.

De entrada, no hay que hacerse ilusiones sobre las numerosas y fuertes pruebas que hubiera podido dar Jesús a sus apóstoles, «a los que se apareció durante muchos días» (Hch 13, 31), «a estos mismos se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios» (Hch 1, 3). La cifra de «cuarenta» manifiesta la intención de Lucas de construir una secuencia ordenada de los hechos de la vida de Jesús y de los orígenes de la Iglesia, y de contarlos en forma de historia de salvación. Tiene un valor simbólico y no cronológico. Puede significar la plenitud de la manifestación de Jesús a los suyos, aunque también, en virtud de sus referencias históricas —a los cuarenta días pasados por Jesús en el desierto, a los cuarenta años del éxodo del pueblo judío—, el tiempo de la prueba de fe que debieron pasar los discípulos antes de volverse intrépidos discípulos de la resurrección. De hecho, en los evangelios, Jesús no cesa de reprocharles su incredulidad hasta el último día de su presencia entre ellos. Si tienen necesidad de cuarenta días y de diversas demostraciones de su parte, eso indica que no han recibido una revelación de su resurrección plena de poder y de luz, tal como se describe la venida del Espíritu Santo sobre ellos, ni una evidencia tan fuerte de su presencia corporal que les hubiera bastado con una sola manifestación, y que no se vieron dispensados del trabajo de la inteligencia y de la fe para recibir esta revelación y esta presencia —lo que nos remite a las observaciones que hicimos a propósito del relato de la tumba vacía.

En cuanto llegamos a los relatos evangélicos[16], incluido el de Lucas, el tiempo de las apariciones pierde a la vez en consistencia y en claridad; su duración se reduce a una secuencia indeterminada pero breve (Mateo y apéndice de Marcos), posiblemente una semana (Juan, poniendo aparte el apéndice del cap. 21), o incluso un solo día (Lucas); y su número se restringe a dos (Mateo), tres (apéndice de Marcos; Jn 20; Lucas no cuenta más que dos, aunque dice que hubo otra) o cuatro (Juan añadiéndole el apéndice del cap. 21). Todos estos relatos presentan una matriz común: una primera aparición a una o a varias mujeres (de un ángel y después de Jesús en Mateo y Marcos, únicamente de dos ángeles en Lucas, sólo de Jesús en Juan), que sigue al descubrimiento de la tumba vacía y tiene lugar en un lugar próximo, y otra, algún tiempo después, al grupo de los Once reunidos, en Galilea (Mateo) o en Jerusalén. La primera tiene la función de confiar a las mujeres la misión de advertir y de convocar a los discípulos, aunque su embajada no suscita sino incredulidad. La segunda y última se desarrolla de un modo más autoritario y decisivo: Jesús se hace reconocer por los discípulos, da sus últimas instrucciones, la orden de partir en misión, les entrega todos sus «poderes» (Mateo y Marcos), promete (Lucas) o entrega ya (Juan) el Espíritu Santo, se despide y es incluso (en Marcos) «elevado al cielo» delante de sus ojos.

Esta visión de conjunto, en su brevedad, permite varias observaciones preciosas. Las apariciones incluyen un doble elemento: visión (o visualidad) y palabra. El primero, al que estaríamos inclinados a otorgar la mayor importancia, no es decisivo por sí solo: ni los dos discípulos de Emaús (Lucas) ni María de Magdala (Juan) reconocen a Jesús a la primera. Mas produce un efecto de choque, de encuentro, de paso, de acontecimiento, menos por lo que da a ver que por el imprevisible carácter repentino y por la iniciativa soberana del aparecer y desaparecer de Jesús: no se le encuentra por casualidad en el camino, no puede ser visitado a voluntad, sino que se hace presente él mismo, cuando quiere y donde quiere. Ya esto nos advierte que no habita más entre nosotros y que no vuelve a emprender de nuevo su vida con nosotros: *su presencia funciona al modo de la ausencia*. Esta es la cara, negativa aunque necesaria, de su revelación: para comprender aquello en que se había convertido tras su muerte —Señor y Juez de vivos y muertos—, para comprender su resurrección como exaltación a la derecha de Dios, los discípulos debían cesar de esperar su retorno a la vida terrestre.

Jesús se hace identificar al tomar la palabra. La palabra que pronuncia es la que tendrán que transmitir los discípulos. Se refiere ante todo a su identidad personal, primero, ciertamente, a su identidad antigua e histórica de Jesús de Nazaret, a fin de que no se le tome por algún espíritu celeste, pero también, e incluso más, a su nueva identidad, o al menos no manifestada aún, de Señor e Hijo de Dios, de introductor en el Reino de Dios. Ahora bien, si la primera identidad era la única que podía ser reconocida y sólo tenía necesidad de ser traída a la memoria, la segunda no podía ser más que revelada y recibida en la fe; y puesto que ambas no forman más que una, era preciso que aquella

16. Sobre estos relatos de apariciones, ver X. LÉON-DUFOUR 1971, p. 137-148 y 195-199 (en Mt 28), 235-245 (Jn 20), y para Lucas ver la nota siguiente.

fuera «descubierta» y que esta «apareciera» bajo los velos de la antigua. Eso es lo que hace Jesús al retomar y explicar sus antiguas palabras (Mt 28, 19-20), aquellas que anunciaban, en base a las Escrituras, lo que él estaba destinado a ser (Lc 24, 25-27.44; ver Mt 28, 6).

Para hacer comprender a los discípulos su nuevo ser, no era útil que Jesús multiplicara los signos de reconocimiento de su identidad pasada. Pero está claro que el trabajo de rememoración y de inteligencia al que nos invitaba hacía estallar el breve espacio de tiempo de una sola aparición. De este modo se puede conciliar la superabundancia de los cuarenta días de demostraciones variadas, alegadas por los Hechos, con la sobriedad de los relatos evangélicos. La venida de Jesús no podía ser identificada más que a través de su palabra, *y cada toma de la palabra por parte de Jesús creaba el choque de un nuevo encuentro*; eso tenía lugar cada vez que regresaba del fondo del pasado, a lo largo de todo ese proceso de rememoración, a «suscitar» de nuevo sus antiguas palabras y a grabarlas, vivas del todo y dotadas de un sentido nuevo, en el corazón de los discípulos, reactualizando a la vez sus encuentros pasados con ellos como otros tantos nuevos encuentros. Mas una vez que la identificación de Jesús llega a su «plenitud», en la exacta superposición de su antigua identidad y de la nueva, todas estas múltiples tomas de la palabra se recapitulan en la última, la única que produce un efecto de reconocimiento indubitable y que no tiene necesidad de ser repetida para permanecer para siempre, y permanecer al mismo tiempo como el primero y el último encuentro con Jesús, puesto que adquiere la verdad de su aparecer como Hijo de Dios cuando se le reconoce en su acto de desaparecer en la gloria de Dios.

La diferencia que se observa en los relatos evangélicos entre la primera aparición y la segunda y última contiene otra lección. La primera, la dirigida a las mujeres, tiene como función esencial comunicarles un mensaje a transmitir a los discípulos y, principalmente, a los apóstoles. El mensaje fracasa, no es recibido. Ahora bien, normalmente, hubiera debido lograr su propósito, puesto que Jesús reprocha a los suyos «su obstinación en no creer a los que le habían visto resucitado» (Mc 16, 14); y, si hubiera logrado su cometido, no hubiera habido necesidad de otras apariciones de Jesús, a no ser para despedirse de ellos y transmitirles sus últimas consignas, aunque no para hacerles reconocer la realidad de su resurrección. Se interpreta a veces estas múltiples confesiones de incredulidad como precauciones «apologéticas» de los evangelistas, que dejan entender que los apóstoles no anunciaron la resurrección sin haberse pertrechado de todas las garantías deseables. Es posible, pero puede darse otra interpretación igualmente verosímil: no podían creerla verdaderamente antes de haber comprendido su sentido, y eso exigía tiempo, tal como acabamos de ver. El reproche de Jesús se explica entonces en este sentido: el régimen normal de la fe es creer sobre la base del testimonio de aquellos que han sido enviados por Dios, y faltamos contra el orden de la fe cuando reclamamos pruebas, signos y razones, y, a fin de cuentas, no queremos creer más que lo que vemos.

Este es el sentido del reproche de Jesús a Tomás, sus últimas palabras relatadas por Juan como un testamento: «Porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído» (Jn 20, 29). Esta cita puede responder, por parte del narrador, a la intención de consolar a los cristianos

de su tiempo, que se lamentaban de verse reducidos a creer sin haber visto y envidiaban el privilegio de los apóstoles de haber visto; con esto les advierte que el mérito de la fe no procede de semejante privilegio y que el orden de la fe, establecido por el mismo Jesús, otorga privilegio, por el contrario, a la confianza depositada en el testimonio recibido. Las otras narraciones evangélicas muestran de modo semejante que los mismos apóstoles no escaparon a la condición común de la fe, excepto los signos que recibieron para acreditar el testimonio que tenían que transmitir. Esta lección nos enseña que esos relatos no han sido redactados para brindar a sus futuros lectores «pruebas» o evidencias tales como el testimonio de los apóstoles, poniendo a su vez todo lo que han visto ante los ojos de los lectores y dándoles clara cuenta de los mismos, pues de hacerlo dispensaría a estos últimos de realizar un acto de fe, su objeto era más bien garantizar la calidad y la autoridad de los testigos enviados para instruirnos sobre lo que tenemos que creer, como ellos fueron los primeros en creerlo.

El examen de un relato particular de aparición, el de Lucas (cap. 24)[17], nos permitirá ilustrar, confirmar y completar las observaciones extraídas de esta visión de conjunto. En primer lugar, no tenemos que engañarnos sobre la palabra «relato»: está hecho a base de relatos «encajados» que denotan la «composición» redaccional de tradiciones ya lejanas, resume la presentación global de la misión de Jesús y el relato de su pasión, después esquematiza un largo discurso de Jesús, «comenzando por Moisés y recorriendo todos los profetas», concluye con una escena de celebración eucarística, después recomienza con el relato de una segunda aparición, que recupera el primer relato de cabo a rabo, reproduce una escena de comida, repite enteramente el discurso de Jesús, y concluye, finalmente, con la despedida y su ascensión al cielo. Todos estos rasgos hablan de una catequesis litúrgica que funciona bajo la modalidad de un relato, o de un relato que nace y se transmite en el marco de asambleas litúrgicas en las que se hacía memoria del testimonio de las Escrituras, de las palabras de Jesús, de su última cena y de su pasión. Estas observaciones no dan a entender que no habría pasado nada de lo que se cuenta, sino que el relato está completamente impregnado de la fe que lo hace contar y sin la cual es imposible comprender «lo que pasó».

El relato nos previene ya de ello, además, desde las primeras palabras: Jesús se acerca a dos discípulos que caminaban hacia Emaús, «pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran» (Lc 24, 16). Si no nos detenemos en la hipótesis de un milagro por parte de Jesús, que habría disimulado sus rasgos o turbado los sentidos de sus interlocutores, por un motivo que nos escapa, ni en la de un relato puramente ficticio, en el que se describe una escena que no hubiera tenido lugar, para comunicar mejor la fe en que Jesús está vivo, nos quedamos reducidos a tomar nota de que se ha producido un fenómeno de encuentro, aunque desprovisto de la experiencia sensible, que habría permitido identificar al que estaba allí y asegurarse de lo que pasaba. Una constatación desconcertante, aunque no desprovista de razón: nosotros

---

17. Sobre el relato de Lc 24, ver: A. GEORGE 1969; X. LÉON-DUFOUR 1971, p. 109-137 y 210-219.

no sabemos *a priori* cómo un ser resucitado en la gloria de Dios, que no vuelve a reanudar su vida terrestre, puede entrar de nuevo en relación con los hombres y proporcionarse un ser-ahí en el que hiciera reconocible su existencia anterior, como tampoco podemos comprender de qué tipo de percepción puede ser objeto un «cuerpo espiritual», diferente por hipótesis de todos aquellos de que nosotros tenemos experiencia (ver 1 Co 15, 39-45).

Lo que estaría exento de razón sería esperar de un relato de aparición la evidencia de un contacto físico entre Jesús y los discípulos, idéntico a los mantenidos en el pasado. El relato orienta en otra dirección. El que se vuelvan incapaces de reconocer a Jesús en la novedad de lo que le ha sucedido se debe, por el contrario, a que no piensan más que en el pasado, en sus propias esperanzas políticas defraudadas, en los acontecimiento recientes tan dolorosos y humillantes (Lc 24, 18-21). En consecuencia, les invita a repasar las profecías para identificarle en su destino a un futuro completamente diferente al que ellos imaginaban y para el que el paso obligado era su muerte (v. 25-27). La identificación de Jesús no podía resultar de una simple experiencia sensible, *no puede producirse más que al precio de un recorrido de reconocimiento*, de una búsqueda de inteligibilidad realizada «en todas las Escrituras».

Jesús les brinda otra señal de identidad: «Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando» (Lc 24, 30). Nos equivocaríamos al creer que se hace reconocer mediante la sola repetición de un gesto pasado: si los discípulos no lo han reconocido en los rasgos de su rostro, ni en el tono de su voz, ¿cómo hubiera podido ejercer más poder sobre ellos un gesto realizado en la mesa, habitual entre los judíos? Mas este gesto era un rito, que Jesús había realizado recientemente en una circunstancia solemne y al que había dado una significación muy precisa: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios» (Lc 22, 15-16). Este gesto formaba parte también, por tanto, del registro del *reconocimiento simbólico*, del anuncio y de la prueba. Entonces «se les abrieron los ojos», para comprender el sentido, ayer aún futuro, del signo ahora reproducido, «y le reconocieron» (Lc 24, 31), como aquel en quien se cumple este anuncio.

Fue, pues, en ese momento, una vez identificado el interlocutor, cuando pudo haber tenido lugar una experiencia de presencia sensible, pero el relato prosigue: «Entonces [...] le reconocieron, pero él desapareció de su lado» (Lc 24, 31), y del encuentro ya no les queda más que el recuerdo intelectual y afectivo de lo que había pasado antes: «Se dijeron uno a otro: "¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?"» (Lc 24, 32). El signo trazado sobre el pan compone junto con el de las Escrituras, mediante la mutua referencia de uno al otro, un recorrido circular de reconocimiento que permite identificar a Jesús con su destino, anunciado por los profetas, y después por él mismo, que se acaba de manifestar como realizado: la apertura del Reino de Dios. Pues no puede «desaparecer» más que ahí, para consumar en él la Pascua cuyo signo acaba de renovar tras haber trazado de nuevo su historia; ha llegado al final del recorrido y pasa al otro lado, con un gesto soberano, ausentándose por sí

mismo del tiempo y del lugar en el que estaba con los suyos, para entrar en su por-venir y en su estar-en-otra-parte.

Permanece incógnito mientras está presente, *no es reconocido hasta que se ausenta*, se hace descubrir al marcharse, porque es en el Reino de Dios donde toma su verdadera identidad, inaccesible a los ojos de la carne, descubierta únicamente por la voz interior, que cuenta, escribiéndolo en los corazones, lo que le sucedió cuando le llegó «la hora de pasar de este mundo a su Padre» (Jn 13, 1). Al repetir, como un gesto de regreso de inmediato interrumpido, el signo que había realizado en el momento de su partida, Jesús hace comprender a los discípulos que recobra la vida que había entregado (Jn 10, 17), vida del «cuerpo entregado por vosotros» (Lc 22, 19), pero que la recobra como vida eterna, tal como se había vuelto al pasar por la muerte, fuente de vida para toda la humanidad.

## RELATO Y REVELACIÓN

Eso es lo que cuenta el relato, lo que hace descubrir a la meditación tanto de lo que no dice como de lo que dice o dice a medias. El relato, al mostrar que los discípulos no reconocieron a Jesús sino después, cuando ya no estaba allí, y que, sin embargo, Jesús se daba ya a conocer a ellos mientras que les hablaba por el camino, cuando no sabían o no creían saber quién era, otorgando *mayor eficacia a la palabra que a la vista* en este proceso de reconocimiento, indica claramente que no se debió a una presencia física insistente, al control obstinado de la presencia sensible, la certeza que adquirieron del retorno de Jesús a la vida, sino que la recibieron de una revelación dirigida a su corazón tanto como a su espíritu y más que a sus sentidos, pues sólo por gracia se «otorga» «conocer los misterios del Reino» (Lc 8, 10), y este conocimiento no puede ser recibido más que a través de la gratuidad de la fe y no bajo la presión de las evidencias sensibles[18].

Es verdad que la continuación del episodio parece querer brindar pruebas de la realidad corporal de la aparición: los dos discípulos corren a anunciar la buena nueva a los otros, cuando estos acababan de oír el testimonio de Simón, y, mientras hablaban, Jesús «se presentó en medio de ellos», los invitó a tocarle, «les mostró las manos y los pies», les pidió de comer «y comió delante de ellos» (Lc 24, 33-43). Estos detalles, como otros semejantes, pudieron ser redactados con el fin de disipar las dudas de los oyentes (ver v. 38), y han sido comentados frecuentemente en este sentido. Pero hay otras intenciones no menos manifiestas. El relato muestra que la fe en la resurrección de Jesús se ha fortificado, tanto al comunicarse como al recibir el testimonio de los otros, y fue así como se volvió «buena nueva». Subraya el carácter social de las apariciones y el control social ejercido sobre ellas, y así fue como

18. Se encontrará una hermenéutica iluminadora de los relatos de aparición, justificada por el análisis narrativo de los relatos, en varios estudios de X. LÉON-DUFOUR 1969 (las apariciones «corporales» no tienen que ser comprendidas como reanimación del cadáver); 1971, p. 251-309; y también 1963, p. 438-450. Ver también: W. PANNENBERG 1971, p. 102-116; G. BORNKAMM 1973, p. 209-213; J. MOLTMANN 1973, p. 89-100.

se formó la Iglesia del Resucitado. Les asigna como fin principal identificar a este último, no simplemente en Jesús de Nazaret, que había muerto, sino precisamente en el Crucificado de Jerusalén, que había sido condenado y ejecutado porque los jefes del pueblo habían rechazado la misión que él se atribuía; los agujeros de las manos y de los pies (ver Jn 20, 20) juegan un papel simbólico, igual que la fracción del pan: es una prueba del juicio emprendido contra Jesús, el testimonio dado por Dios en favor de aquel a quien había enviado, aunque el sentido de este testimonio procede de la revelación, del mismo modo que su recepción requiere la fe.

El relato tiene, por consiguiente, el valor de un doble testimonio en favor de una *revelación recibida de Dios y comunicada a través de un acontecimiento de encuentro con Jesús*.

La revelación queda atestiguada por la importancia otorgada a la palabra, a una palabra que presenta los mismos caracteres que la palabra de Dios: acaece de improviso, se enuncia con autoridad, se impone por sí misma al asentimiento de su interlocutor, se propaga por el impulso que le da para que hable, una palabra viva que habla en otras, que se hace hablar, transformando al oyente en locutor. Este carácter está atestiguado aún por el aspecto teofánico de las apariciones de Jesús (como las del ángel de Yahveh junto a la tumba vacía): se hace reconocer con el nombre de «Señor» (Lc 24, 34; Jn 20, 18), su visión llena de «estupor y de pavor» al mismo tiempo que de alegría (Lc 24, 37.41; Jn 20, 20), aparece abriendo los cielos (Mc 16, 19: «Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios»), de donde recibe «todo poder», el poder de obrar en nombre de Dios (Mt 28, 18; Jn 20, 21).

Dios revela la resurrección de Jesús dándole el poder y la misión de «aparecerse». De una parte, Jesús continúa su misión de revelador de Dios: «Durante cuarenta días se les apareció y les habló del Reino de Dios» (Hch 1, 3); de otra, al hacerse reconocer, revela lo que Dios ha hecho de él: «Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2, 36); finalmente, se revela a la manera de Dios, nada más que identificándose: «Soy yo» (Lc 24, 39), y así es como recapitula en él toda la revelación anterior, y descubre su sentido orientándola hacia él y culminándola, y como Dios lo manifiesta al mundo, como su propia y viva palabra.

Los evangelistas, al poner en el primer plano de sus relatos la incredulidad obstinada de los discípulos en vez de un consentimiento espontáneo a estas apariciones, no nos piden que nos confiemos a las evidencias sensibles de que ellos hubieran gozado y creer lo que ellos habrían tenido el privilegio de ver. Muy al contrario, nos advierten que debieron rendirse, a pesar de sus vacilaciones y la resistencia de sus sentidos, a la autoridad de una revelación que es la única que pudo brindarles la evidencia de la resurrección de Jesús y ordenarles dar testimonio de la misma, y nos invitan a creer en ella, como ellos mismos hicieron, apoyados en la autoridad de la palabra de Dios. Al insistir en la necesidad de una inteligencia atenta de todas las Escrituras, para llegar a la identificación plena y segura del Señor resucitado y del Jesús que padeció (Lc 24, 27.32.44-46), nos advierten que esta revelación no les ha dispensado del uso laborioso de sus facultades intelectuales ni tampoco del lento caminar de la libertad que consiente a la fe, y nos invitan a realizar el

mismo esfuerzo y a tener la misma paciencia, y no a reposar en las «pruebas» que pudieran proponernos.

Mas los evangelistas tienen, al mismo tiempo, la preocupación de no dejarnos entender que han obtenido la certeza de la resurrección de Jesús de una revelación puramente interior, que pudiera ser puesta en duda por sus oyentes y pasar por simple persuasión psicológica, larga y penosamente adquirida, de que Dios no podía abandonar a su siervo a una suerte tan injusta como injuriosa. Nos cuentan su llegada a esta certeza como un acontecimiento que han vivido, les ha venido de una revelación, pero de *una revelación que se ha realizado en su historia*, una historia que se cuenta. No es tanto un afán apologético lo que les mueve, como el deseo de explorar y de exponer lo que les ha sucedido y ha hecho de ellos, obligados y consintiendo, mensajeros de una nueva tan insólita. Pretenden dar testimonio de que esta revelación les ha sobrevenido como un acontecimiento que llega de improviso y que se sufre por fuerza. Otorgan al relato que hacen del mismo el carácter de una experiencia histórica, porque esa revelación ha hecho irrupción en su vida y ha conmocionado su curso.

*Ha pasado algo* que no está inscrito únicamente en su espíritu, sino en la trama de su existencia: habían hecho duelo por Jesús, y, de repente, experimentaron la alegría irresistible de su vuelta a la vida; ya no era para ellos más que un recuerdo y se ha convertido de nuevo en una realidad viva con la que era preciso contar; dudaban de lo que sentían y han vuelto a ser de nuevo ellos mismos; estaban adormecidos y se han encontrado otra vez despiertos y de pie; privados de la palabra, y ahora desbordan de un discurso de testimonio que no puede ser reprimido; sumergidos en el dolor de sus recuerdos, y helos aquí en plena acción militante. Fue Jesús quien vino a ellos, y no a la inversa; de una fracción del pan a la otra, ha restablecido mediante su sola iniciativa los hilos de su existencia común, y su resurrección ha entrado en sus vidas como un hecho de vida, como un acontecimiento de su propia vida. Han experimentado su viva realidad como una presencia, como un *acontecimiento de presencia* que surge cuando no se lo espera.

Dan testimonio, por tanto, del *carácter de acontecimiento histórico* de la presencia de Jesús, contándolo como el relato de un encuentro. Lo cuentan con el lenguaje de la experiencia sensible, porque no tienen otro para significar un acontecimiento de encuentro. No para hacernos creer que todo ha pasado al detalle como lo cuentan, que han vuelto a tener con Jesús el mismo tipo de contacto que antes de su muerte, menos aún que Jesús ha retomado momentáneamente el curso de una existencia terrestre únicamente sustraída a las presiones de lo sensible. Cuentan relatos de encuentro para dar testimonio de un vivir-con recobrado, no exactamente de su vivir con él, sino del vivir de Jesús con ellos. Quieren dar testimonio de que algo ha pasado: les ha acaecido creer en la resurrección de Jesús del mismo modo, con la misma fuerza y la misma «pasión» que nos llega un acontecimiento y nos sumerge.

Un acontecimiento de presencia no se reduce a un hecho bruto, no resulta de una pura y trivial constatación empírica, se produce a través de un *intercambio de reconocimiento*, y por eso es *simbólico*. El hecho de que Jesús esté vivo de nuevo no es disociable de la *nueva identidad* que ha adquirido al pasar a su Padre a través de la muerte; esta identidad no es ni simple ni absolutamente

diferente de la que era antes la suya, es la que tiene de su *presencia al Padre*, una presencia que le había sido *dada* desde que fue enviado al mundo, pero que no pudo *devolver* al Padre más que cuando fue llamado de nuevo junto a él; hasta ese momento, Jesús vivía de esta identidad sin poder ni apropiársela ni manifestarla de otro manera que bajo la modalidad del «misterio del Reino» ya aquí y aún por venir. El requerimiento de una presencia así como su reconocimiento constituyen un *proceso de identificación*.

Por tanto, los discípulos no pudieron recibir y admitir la presencia de Jesús vuelto a la vida más que yendo por delante de su nueva identidad, reconociendo la antigua en la nueva, dejando a esta última transformar su antiguo conocimiento de Jesús y su antiguo modo de estar-con él, de modo que recibieran ellos mismos de él y en relación con él una identidad nueva, que les permitiera hacerse presentes a él tal como él se había vuelto ahora en presencia del Padre: «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino [...]?» (Lc 24, 32).

Ahora bien, la identidad de Jesús no pertenece en propiedad a ninguno de sus interlocutores, ni ahora ni en el pasado; por consiguiente, el reconocimiento de su presencia no puede ser obra de un solo individuo que lo encuentre en su camino, sea cual sea la experiencia que realice, debe ser común; no es un simple acontecimiento de encuentro, es también necesariamente un acontecimiento de lenguaje, *comunicación*, no sólo entre Jesús y cada uno de aquellos a quienes se aparece, sino asimismo entre todos ellos. Para emplear un juego de palabras, puede decirse que su presencia está *entredicha* a la observación empírica porque sólo puede ser *entre-dicha*, dicha en diálogo entre aquellos que han encontrado a Jesús, anunciada a los que le habían conocido, reconocida en el diálogo interior con Dios.

La presencia de Jesús se hace aprehender como el acontecimiento de un encuentro cuando pone a los discípulos en situación de comunicarse los unos a los otros que ha vuelto a tomar contacto con ellos; se hace efectiva y es reconocida en su verdad cuando se comunica de unos a otros como la palabra de Dios que les hace decir Jesús. Los apóstoles, a su vez, transmiten la nueva de su resurrección en el doble registro de un *relato* y de un *anuncio:* cuentan cómo les ha sorprendido Jesús al venir a su encuentro, y proclaman que ha sido elevado a la derecha del Padre. No pueden atestiguar que *se ha* aparecido a ellos vivo más que confesándolo *ausente*. La fe en Cristo resucitado no puede ser enunciada en su verdad más que empleando el registro de la ausencia, puesto que su vida está oculta en Dios; mas el testimonio que se le rinde toma su impulso en el *sobrecogimiento* causado por la percepción de una presencia inaprensible: «Presos de estupor y de pavor, creían ver un espíritu» (Lc 24, 37). En este tiempo y en este lugar se inserta la *huella* de una presencia que *está* en otra parte, allí donde se consuma la Pascua interrumpida; mas el reconocimiento de esta presencia tiene lugar a la vez aquí y allí.

¿Cuál puede ser la actitud de un lector frente a este relato? No está obligado a admitir que los discípulos han *visto* a Jesús resucitado, ni, por otra parte, es eso lo que el relato quiere hacerle *creer*. Será razonable pensar que les *ha pasado* algo. No en su imaginación, porque se trataría de una sospecha injustificable e impotente para explicar la redacción y la transmisión del Evangelio. El relato permite decir que se ha producido un acontecimiento en su

vida y designar este acontecimiento en términos de *encuentro*: habían vivido vinculados con Jesús, este vínculo fue roto por la muerte, han vivido el restablecimiento de este vínculo. Esto puede ser pensado, de modo razonable, sin llegar hasta admitir el hecho de la resurrección. Repetimos que la fe no consiste en creer el hecho bruto, sino en *calificarlo*: Jesús ha resucitado en la gloria de Dios. A buen seguro no sería racional admitir que los discípulos han vivido con Jesús resucitado, si somos incapaces de dar un contenido de pensamiento a ese término. Pero es una cosa distinta pensar que hayan podido vivir de nuevo la *presencia* de Jesús, incluso sin buscar dar razón de esta experiencia, pues la presencia se concibe en términos de intercambio simbólico más que de ser-ahí sensible, de don gratuito más que de necesidad física; se trata de una realidad espiritual e intersubjetiva, y no simplemente ni en primer lugar material.

El relato invita a ir más lejos, pues no resulta satisfactorio del todo admitir que ha pasado algo entre Jesús y sus discípulos después de su muerte, sin poder decir qué ha sido exactamente. En consecuencia, será razonable tomar en cuenta la totalidad del relato con el mensaje que contiene, a saber: la determinación de aquello en lo que han creído, la calificación de aquel a quien han visto. Aquí se sitúa el salto de la fe. Pero no se trata de un salto en lo irracional. En cuanto admitimos que los discípulos pudieron ser *gratificados* con la presencia de alguien que estaba muerto, entramos en el campo de la racionalidad simbólica, en el reino de la *gratuidad*, y así nos disponemos a acceder a la gratuidad de la gracia. La segunda gratuidad no es del mismo orden que la primera, aunque no es de una esencia diferente; ambas están hechas para reconocerse, pues ambas se producen a base de *reconocimiento*.

Por este motivo, sería faltar a la gratuidad de la fe tanto negarle el asentimiento racional, que pueda proporcionar el examen crítico del relato, en la medida en que lo pueda, como querer dotarla de pruebas históricas en forma correcta, suponiendo que eso sea posible. La fe no nos obliga a *creer*, ya lo hemos dicho, en la realidad histórica de todo lo que los discípulos han contado; pero, como la manifestación de Jesús resucitado forma parte de la historia de la salvación tanto como su resurrección, nos pide creer que esta manifestación se ha producido en la historia vivida por ellos, y todo lo que se atribuye a la historia requiere un estudio racional del relato, tal como nosotros hemos hecho. Tampoco pertenece a la naturaleza de la fe proporcionar certezas históricas o transformar en certeza lo que no es más que plausible o dudoso a los ojos de la razón; sin embargo, al hacernos compartir la fe de los discípulos, nos hace comulgar en la certeza de la presencia del Señor que estos experimentaron.

La fe, tanto para ellos como para nosotros, no puede ser más que un proceso, constantemente recomenzado, de *comunicación* con ellos y entre nosotros. Nosotros no debemos creer en la resurrección de Jesús más que dando nuestro asentimiento a la palabra de Dios, pero no podemos recibirla sino del testimonio de los apóstoles, no simplemente porque da testimonio del hecho, sino porque expresa la verdad del hecho que Dios les ha revelado. En virtud de esta intrincación, la fe está siempre *en pleito* con la razón. Es algo que pertenece a la naturaleza histórica de la fe cristiana. La resurrección de Jesús tiene que ver con la historia; por eso remite al relato de la historia, pero asimismo a su práctica.

## EL SOPLO DEL ENVÍO

El lazo de la resurrección de Jesús con la historia de los apóstoles, en particular, y con la historia humana, en general, está marcado por el lazo entre las apariciones de Jesús a los discípulos y su envío en misión, y fue anudado por el don del Espíritu Santo a los apóstoles y su manifestación pública el día de Pentecostés. Este vínculo no es una simple continuidad temporal, sino que pertenece intrínsecamente al ser-manifestado de Jesús a los discípulos como a su ser-en-su-presencia; reúne acontecimientos cronológicamente dispersos en un mismo proceso de revelación, de reconocimiento y de comunicación de la resurrección de Jesús[19].

El momento en que los discípulos salen definitivamente de su incredulidad o de sus dudas, es decir, aquel en que acogen, por fin, con certeza su retorno a la vida y consienten a la plena verdad de su nueva existencia, ese momento es identificado por los evangelistas con el de su envío en misión (Mc 16, 14-15; Lc 24, 48-49; Jn 20, 19-21). El relato de Mateo es particularmente edificante, puesto que señala una sola aparición de Jesús a los Once, mezclando su venida con su salida en misión: «Jesús se acercó a ellos y les habló así: ''Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes'' [...]» (Mt 28, 1819)[20].

Este lazo nos enseña, en primer lugar, que la intención de Jesús no es simplemente hacer constatar su resurrección, sino la de *darse una seguida*, puesto que la misión conferida a los discípulos no se detiene en dar testimonio de su retorno a la vida, sino que consiste en *proseguir* su predicación del Evangelio del Reino (Mc 16, 15; Lc 24, 47). Nos enseña también que la certeza de fe no es un puro asunto de persuasión interior, de intensa actividad de reflexión, de demostraciones, de visiones, de luces celestes, sino que es también y sobre todo asunto de *movimiento*, de acción, de «conversión», de «misión»: tomando la seguida de Jesús es como se percibe su venida hacia nosotros; adecuando nuestras acciones y nuestra vida a sus enseñanzas y a su destino —resumiendo: identificándose con él— es como se percibe su presencia junto a nosotros: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20).

Esto es así porque la puesta en presencia de *otro* no se lleva a cabo sin dejarnos *alterar* por él, y esta alteración es, todo junto, efecto y signo, manifestación y aceptación de la presencia del otro, que no puede ser reconocido en su diferencia más que si se le hace sitio en el interior de uno mismo, aceptando ser desalojados por su intrusión de la pura identidad con nosotros mismos. Cuando los discípulos, obedeciendo la lejana llamada de Jesús cuyo eco les llega de muy cerca, se dejan conmover de nuevo por él y retoman el

19. El vínculo entre Pascua y Pentecostés ha sido bien puesto de relieve por X. LÉON-DUFOUR 1971, p. 235-241, a propósito del relato joánico. También para M.A. CHEVALIER 1981 los diferentes «pentecostés» joánicos y lucanos (Hch) hacen referencia a un mismo acontecimiento pascual.

20. El vínculo entre la resurrección de Jesús y el envío de los discípulos en misión o incluso con la predicación cristiana concebida como «por-venir» de Cristo es subrayado por J. MOLTMANN 1973, p. 205-211, 320-325; y 1980, p. 106-118.

curso de sus antiguos compromisos a su lado, entonces es cuando le dejan venir a ellos y cuando experimentan, y reconocen después, su presencia sobre el camino que recorren.

La reagrupación de los discípulos es significativa de este efecto de presencia. Lo que les había constituido discípulos era su estar-juntos-alrededor de Jesús. El vínculo de cada uno con Jesús era lo que les mantenía juntos, aunque su calidad de discípulos la debían a su pertenencia colectiva al grupo que le seguía. Su muerte había supuesto la disolución de este grupo, pues cada uno se había marchado por su lado, víctima del dolor y de la duda. Con los primeros acercamientos del Resucitado, cada uno de ellos se vuelve a levantar y se pone en marcha, va a los otros, y el grupo se forma de nuevo. El antiguo estar-juntos del grupo con Jesús revive y, en él, vuelve a tomar forma el estar de Jesús con ellos. La reconstitución del grupo, la fuerza de la relación, que se inscribe de nuevo en el ser de cada uno de ellos, les hace reconocer aquello que lo ha permitido: el retorno de Jesús en medio de ellos.

Pero se trata de una presencia en la ausencia, de una proximidad en la distancia, como sucede con el Reino de Dios, y la venida de Jesús no es otro acontecimiento. Lo que hay de nuevo en el estar de Jesús con los suyos es que está al mismo tiempo con el Padre; eso no es causa de un alejamiento, ni de una aminoración de su presencia, sino, al contrario, de una intimidad jamás alcanzada, aunque tan asumida interiormente que se vuelve impalpable, inaprensible. Les confiere, en efecto, y todo ello está consignado en el relato, todo lo que había recibido del Padre: poder, misión, predicación, palabra, e incluso su destino, todo aquello que había convertido en su vida y con lo que se había identificado en persona. Se vuelve en ellos el principio de una vida reanudada, al mismo tiempo que completamente nueva, como sucede con su propia existencia. Jesús les ha hecho *sentir* así, por dentro, que ha vuelto en medio de ellos para conducirlos a donde él está ahora (Mt 28, 20; Jn 14, 3).

La misión de los apóstoles —es decir, a la vez el impulso que da a su historia y su resonancia en la historia de los hombres— les hace conocer y notifica hacia el exterior que «el asunto de Jesús continúa» en ellos y por ellos. Propiamente hablando, no son ellos quienes toman el relevo de Jesús ni quienes prosiguen su misión, es ella la que los llena, haciendo crecer *(augere)* a Jesús en ellos haciéndolos partícipes de su autoridad *(auctoritas)*, que es en sí misma su comunidad de acción con el Padre. Como el Padre hablaba y obraba en Jesús, así es él quien habla y obra en ellos, permitiéndoles hacer las mismas obras que él «y mayores aún» (Jn 14, 10-12), y poniendo en ellos su palabra, tan poderosa como lo era en él, con una fuerza tal que se considerarán más tarde impotentes para hacerla callar (Hch 4, 20; 5, 29).

Esta consideración ilumina la resurrección de Jesús con una luz nueva, y tendremos que volver sobre ella. Como ha explicado É. Benveniste, mediante la relación con el lenguaje es como un hombre llega a ser persona, afirmándose como sujeto cuando se dirige a otro diciendo Yo y reclamando a su vez el reconocimiento de su interlocutor; necesita la respuesta de este para asumir interiormente su propia subjetividad, y es el otro quien le permite esta toma de conciencia cuando le responde mediante un Yo idéntico; en este intercambio simbólico todo es libertad y dependencia mutua, relación de reconocimiento, gratuidad.

Jesús vuelve a la vida recuperando la palabra. Pero había aceptado perder la vida para dejar a sus discípulos crecer y hacerse mayores (Jn 16, 7: «Es mejor para vosotros que yo me vaya»), para permitirles asumir a su vez una palabra de maestro (Jn 16, 12: «Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello»). Recupera, pues, la palabra abandonándola a ellos, como una palabra que les pertenece en propiedad aunque no venga de ellos, de tal modo que puedan hablar «en nombre de Jesús» como en su propio nombre. Así es como volvió al circuito de las relaciones de lenguaje que forman nuestra existencia histórica.

Los discípulos experimentaron, pues, también de este modo la vuelta de Jesús a la vida: mediante la experiencia interior y común, pero siempre fáctica, de ser invadidos por la palabra de otro, reconocible por su poder y sus efectos, una palabra que les proporcionará más tarde la fuerza para afirmar su libertad en el enfrentamiento con las contradicciones y con la misma muerte —una palabra llevada por un soplo de resurrección. La palabra de Jesús, haciéndose conocer como tal hacia afuera, trazando el destino de los apóstoles, insertaba en nuestra historia la huella de su resurrección, esa que seguimos nosotros para comulgar en su fe.

La inserción de la palabra de Jesús en el corazón de los apóstoles es la obra del Espíritu Santo, que Jesús les promete cuando los envía en misión (Lc 24, 49), o que incluso les da por adelantado (Jn 20, 22; sin duda Mt 28, 18), y cuya venida se manifiesta el día de Pentecostés, señalando su salida efectiva para la misión, el comienzo de su predicación pública del Cristo resucitado (Hch 1, 4-5; 2, 32-33). El acontecimiento de Pentecostés concluye, por consiguiente, la revelación de la resurrección y le da su emplazamiento histórico.

El relato de Hechos no obliga a imaginar la irrupción ruidosa y violenta de una fuerza celeste, que no dejaría ya sitio a la libertad de la fe. No significa la exterioridad sensible de una revelación, que habría sido percibida incluso por aquellos a quienes no iba dirigida, sino la exterioridad de la procedencia de la luz que ilumina el espíritu de los apóstoles, de la fuerza que se apodera de ellos, de la palabra que transita por su boca, del calor que conmueve el corazón de los oyentes. Lo que se describe en un lapso de tiempo muy corto resume el lento camino de la palabra de Jesús a través del discurso, que reúne de nuevo a los apóstoles en torno a su presencia reconocida, y el de la fe a través de las dudas, de las que sus oyentes no estuvieron más dispensados que ellos mismos. Pero llegó un día en que brotó una palabra pública de proclamación con el poder de suscitar una conversión pública al Cristo resucitado. Ese día, que invirtió el curso histórico del proceso que había conducido a Jesús a la muerte, merecía ser celebrado como un comienzo: ese fue el comienzo de la Iglesia de Cristo.

Existen varios motivos para vincular Pentecostés con la resurrección de Jesús, para convertirlos en un solo acontecimiento de revelación. Una revelación no es nunca una palabra puramente interior de Dios al profeta o un diálogo interior a un círculo de creyentes. La palabra de Dios dirigida a todos los hombres requiere la exteriorización de una toma pública de la palabra. La resurrección de Jesús no está plenamente revelada, no se vuelve revelación efectiva más que cuando se exterioriza en un acontecimiento público de pa-

labra, que es la firma irrecusable de Dios, el juramento por el que compromete su palabra publicando lo que ha hecho: «Israelitas, escuchad estas palabras [...]. Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2, 22.36).

En segundo lugar, la revelación de la resurrección no es extraña al hecho mismo, no son dos acontecimientos sucesivos y de diferente naturaleza, sino uno solo, a causa del vínculo, alegado más arriba, que existe entre el lenguaje y la constitución de la persona humana: Jesús vuelve a ser persona viva al mismo tiempo que hablante, vuelve a la vida diciéndolo y haciéndolo decir, entrando de nuevo en los intercambios de la comunicación. La resurrección del Primogénito de entre los muertos no es un acto absolutamente solitario, sino que constituye las primicias de la resurrección universal. No es inteligible más que haciéndose conocer como tal, lanzando una llamada pública a reunirse en torno a él para participar en ella. Por eso concluye adquiriendo el carácter de un acontecimiento fundador de comunidad, el acto fundador de la Iglesia, que nace en el mundo cuando se forma en torno a los apóstoles la primera reunión de hombres candidatos a la «promesa» incluida «para vosotros» en la resurrección de Cristo (Hch 2, 33).

Pentecostés, por último, está directamente unido a la resurrección por la trama del relato, por el simbolismo de la narratividad: tras la muerte de Jesús, los apóstoles, muertos de pavor, se habían encerrado en el cenáculo, «con las puertas cerradas» (Jn 20, 19), del mismo modo que había sido cerrada y sellada la puerta de la tumba donde había sido depositado el cuerpo de Jesús (Mt 27, 60); el violento viento de la teofanía (Hch 2, 2) los libra del miedo y los hace salir de su clausura, lo mismo que el cuerpo de Jesús había sido liberado de sus vendas y la piedra quitada de la tumba (Jn 20, 1.6); y lo mismo que había reaparecido lleno de vida entre los suyos, metiéndose en su conversación, aunque dejándolos «estupefactos» por la novedad de su ser (Lc 24, 5.36-37), así también lo apóstoles surgen repletos de discursos en medio de la gente, «estupefacta» al oírles hablar en todas las lenguas, como hombres nuevos (Hch 2, 6-7). Este simbolismo hace de Pentecostés una réplica de la escena de la creación, que revela la resurrección de Jesús como el principio de la recreación de una humanidad nueva, cuyas primicias son los apóstoles, porque Cristo les ha hecho partícipes de su Soplo de vida (Jn 20, 22), haciendo habitar en ellos, al comunicarles su palabra, el Espíritu de Dios que le ha resucitado de entre los muertos (Rm 8, 11).

El anuncio de la venida del Espíritu Santo, como repercusión e inscripción en la historia humana de la resurrección de Jesús, es lo que introduce en el corazón de la revelación cristiana. Los apóstoles no atestiguan esta resurrección como un acontecimiento maravilloso e insólito, sucedido una sola vez a un solo individuo: en ese caso estaría desprovista de inteligibilidad. La anuncian como un acontecimiento dotado a la vez de interioridad y de universalidad, que tiene una historia y que hace la historia, que puede convertirse en principio de una vida nueva para cada uno, que es el principio de la comunicación entre todos los hombres en virtud de su comunión en la misma vida, que, en consecuencia, es comienzo para toda la humanidad de una historia diferente y sin fin. En eso consiste la «Buena Nueva del Reino», que merece ser

proclamada en todas las lenguas y retener la atención de todo hombre que busque el sentido de su destino.

El don del Espíritu Santo es lo que constituye la interioridad y la universalidad de la resurrección de Jesús, porque él es la comunicación viva, la consumación tanto en la vida de cada creyente como en la nueva realidad histórica de la Iglesia. Por esta razón el relato de su venida pertenece al relato de la reaparición de Jesús, y el anuncio de este don al anuncio de la resurrección; la intrincación de estos relatos y de estos anuncios constituye la singularidad de la fe cristiana. Esta no consiste en celebrar la memoria de un acontecimiento maravilloso acaecido a un hombre que se había igualado a Dios. Invita a entrar en la historia de este hombre, a vivir de su vida y a formar cuerpo con todos aquellos que viven de ella por la comunión en el mismo Soplo de vida, en su Espíritu, para conducir así la humanidad a su unidad y a su consumación perfecta (ver Rm 8, 5-27; etc.).

Resulta muy significativo que esta predicación, tan profundamente «mística», haya comenzado sensiblemente al mismo tiempo que el testimonio dado de la resurrección de Jesús —prueba de que la fe en esta es inseparable de la fe en la unión de los creyentes con el Resucitado mediante la comunicación de su Espíritu. Los apóstoles no se persuadieron de su resurrección por el solo impacto de sus apariciones, sino también y aún con mayor fuerza por la experiencia íntima que tenían de vivir de su vida, de haberse configurado con él, de estar llenos de su presencia por la comunicación de su Espíritu. Más tarde fueron testigos de la misma presencia y acción de Cristo, y de su Espíritu, en la vida de los creyentes y de las comunidades cristianas, y pudieron recurrir a estas experiencias para apoyar su predicación. Se verificaba con ello que la resurrección de Jesús se consuma en la historia de los creyentes, lo que equivale a decir que Jesús resucita en su Iglesia.

Semejante convicción procede a buen seguro de la fe en la revelación. No podemos profundizar en ella sin pasar por la meditación de la pasión de Cristo, pues sólo llevando su muerte sobre nosotros mismos podemos participar en su resurrección, esto es lo que enseñan los apóstoles (ver Rm 6, 4-11; etc.). Pero antes tenemos que examinar a qué tipo de revelación de Dios se presta el relato de las experiencias pascuales cuando lo recibimos con fe.

## EL DIOS DE VIVOS

Al reflexionar en el anuncio de la resurrección en dirección hacia el futuro habíamos dicho que Dios se revelaba así, a través de Jesús, como aquel que tiene que venir, el absoluto del futuro, por consiguiente en la categoría de acontecimiento. Dios no se manifiesta aún en persona en la resurrección de Jesús a no ser como su principio; en ella se produce una presencia de actualidad, él mismo es ese acontecimiento de resurrección, que transciende, no obstante, el tiempo. Resucitando a Jesús, lo revela: le hace aparecer como aquel que entrega, de su parte, el Espíritu Santo y, con él, el germen de la vida eterna. Dios se da así a conocer como fuente de la vida, manantial de vida. Ahora bien, el Espíritu de Dios no es otra cosa que Dios, y el Cristo resucitado es también Espíritu. Así comienza a manifestarse el ser relacional de Dios, acto de comunicación.

La tradición cristiana —lo hemos visto al recorrerla— ha establecido un lazo muy estrecho entre la identidad del Dios de Jesucristo y la fe en la resurrección de la carne. Dios se hace *reconocer* como creador —con la gratuidad necesaria para conocerlo como tal— por el cuidado que pone en salvar a su criatura de la muerte y restaurarla comunicándole su propia vida incorruptible; de este modo manifiesta, según la enseñanza de Jesús, que «no es un Dios de muertos, sino de vivos, porque para él todos viven» (Lc 20, 38). En este destino del cuerpo a la resurrección es donde manifiesta asimismo su ser trinitario, según la afirmación de Pablo: «Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rm 8, 11). El acceso a la revelación de Dios pasa, por tanto, por un esfuerzo encaminado a comprender qué tipo de ser se vuelve el Cristo resucitado.

Recojamos previamente la respuesta de Pablo a la cuestión de los corintios: «¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano [...]; y Dios le da un cuerpo a su voluntad: a cada semilla un cuerpo peculiar. [...] Se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual» (1 Co 15, 35-44). Pablo enseña, pues, que entre la muerte y la resurrección existe discontinuidad en la continuidad, identidad en la no-identidad: hablar de un «cuerpo espiritual» —una contradicción aparente— es una manera de decir que el cuerpo resucitado, creado de nuevo por Dios, no es ya lo que era, la carne depositada en la tierra, sino otra cosa que tiene más de la naturaleza de los seres espirituales. De hecho, el hombre no es sólo cuerpo, es también espíritu, conocimiento, amor, libertad: todo eso por lo que fue creado a imagen de Dios y «para él», para serle semejante. Su identidad no está definida —circunscrita— por una naturaleza estática, la que tiene de su origen carnal, sino por *lo que hace de sí mismo*, por la existencia histórica que se procura en el orden de su destino a Dios, para alcanzar la verdad a cuya imagen *ha sido hecho*. La resurrección puede ser comprendida así, en la línea de san Pablo, como la acción de Dios de salvar la historia que el hombre se construye en su cuerpo y a partir de él, acción de dar una vida incorruptible a la realidad espiritual que el hombre *extrae* de su vida corporal.

Algunas investigaciones contemporáneas, filosóficas, lingüísticas, analíticas, que versan sobre el nexo entre el lenguaje, el cuerpo y el tiempo, nos permiten profundizar en estas reflexiones[21]. El cuerpo humano es un cuerpo que habla, que se expresa en palabras; el tiempo de la existencia es aquel que se articula en el lenguaje, tiempo del cuerpo que se vuelve sujeto al decir Yo a otro; el lenguaje es interlocución, interrelación, intersubjetividad, incorpo-

21. La relación entre el cuerpo y la palabra ha sido particularmente estudiada y puesta de relieve por M. MERLEAU-PONTY 1945, p. 203-232. P. 214: «La palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo»; p. 216: «Gracias a mi cuerpo comprendo al otro, del mismo modo que por mi cuerpo percibo las cosas»; p. 226: «En consecuencia, es preciso reconocer como un hecho último esta potencia abierta e indefinida de significación —es decir, de captar y comunicar un sentido simultáneamente—, por la que el hombre se transciende hacia un comportamiento nuevo o hacia otro o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y su palabra».

ración al otro. Todos estos análisis baten en brecha la vieja dicotomía erigida entre el cuerpo y el alma, y establecen una continuidad entre las realidades corporales y las espirituales. La organización del cuerpo en vistas a la expresión de nosotros mismos y de la relación con el otro, la estructuración del sentido mediante el sonido de la voz muestran que el cuerpo es signo, lenguaje, y que el lenguaje es estructura, órgano. El intercambio de palabras, constitutivo de mi persona y de la del otro, muestra la dependencia, en la existencia, de cada uno respecto al otro: yo existo en él y por él tanto como el otro vive de mí y para mí. El despliegue de la temporalidad en la subjetividad de la lengua, la huella dejada por el cuerpo social en el lenguaje de la narratividad muestran que la historia vivida por cada uno en su cuerpo se expresa en el lenguaje, en el instinto social, y pasa a la historia vivida de los otros. En pocas palabras, también el cuerpo, y en primer lugar, pertenece al orden simbólico así como toda la realidad que procede de él.

Estos análisis ayudan a la teología a mantener un discurso inteligible cuando habla de la resurrección, de la de Jesús o de la nuestra[22]. Lo que importa a la fe no es la integridad orgánica del cuerpo inherente al ser-ahí en el mundo y para el mundo, siendo que en adelante se trata de vivir en Dios y para Dios; lo que importa es la identidad de cada uno con la existencia histórica que ha vivido en su cuerpo en relación con Dios y con los hombres, y que ha construido su personalidad en nexo con otros cuerpos. Es todo eso, toda esa existencia histórica, corporal, relacional, toda esa *realidad simbólica*, que *se expresa*, que *se reproduce*, no menos real que simbólicamente, en el lenguaje que cada uno mantiene con Dios y con los hombres, y por el que *se siente vinculado* a Dios y a los hombres, a través de la palabra que les *confía* y por la que se *proyecta* en él y en ellos, *entregándoles* con ella toda su existencia. Esta existencia *llegada a ser* es lo que Dios resucita, respondiendo a la palabra del hombre por medio de su palabra eternamente viva.

Habíamos dicho que los teólogos contemporáneos han debatido de modo particular sobre la corporeidad de la resurrección de Jesús. Muchos de ellos han intentado evitar la trampa y la incoherencia de representaciones demasiado materializantes y han mostrado, como hemos hecho nosotros, que los relatos de apariciones otorgan mucho más privilegio al decir y al creer que al ver. En esta línea, algunos han empleado esta fórmula: Jesús ha resucitado en el kerigma de la Iglesia[23]. Esto, evidentemente, sería decir demasiado poco, si se entendiera con ella simplemente que ha suscitado un decir sobre él gracias al cual continúa viviendo en la fe de los cristianos. Pero también puede entenderse de otro modo, recurriendo a las reflexiones que preceden.

Estos relatos ponen de relieve la importancia de la palabra y de la comunicación, del ser con y en relación a otros. Jesús no se hace reconocer poniéndose ante los ojos de los discípulos, sino hablándoles, recordándoles sus antiguas palabras, y también todas las que se habían dicho sobre él en el

22. Para una antropología teológica de la resurrección (la de Jesús y la nuestra), ver: G. MARTELET 1972, p. 35-44, 84-92; la obra colectiva ACFEB 1983; A. CUGNO 1983 (en la línea de Lévinas).

23. Sobre la resurrección de Jesús en el kerigma (R. Bultmann, W. Marxsen, etc.) ver más arriba p. 56-57 y la discusión J. MOLTMANN 1974, p. 132-146.

pasado, en especial las que prefiguraban su pasión, y le constituían por adelantado como un «personaje» histórico *(persona)*, según la expresión de Tertuliano[24], un «cuerpo» escrito *(sôma)* según otra expresión, asombrosamente moderna, de Orígenes[25]. Bajo este cuerpo de palabras se hace identificar como el Crucificado resucitado; volviendo a ponerlas en circulación es como entra en comunicación con los discípulos; confiándoles *su* palabra es como les hace sentir su presencia con ellos y *en* ellos; haciéndose *decir* por ellos es como adquiere para ellos la identidad de *la* palabra de Dios encarnada.

Resucita, pues, *en* la comunidad que su palabra reúne, forma de nuevo y vuelve a traer a la vida; recobra vida en el mismo acto que le comunica su vida, animándola con su propio Soplo de vida, el Espíritu Santo —«El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida» (Jn 6, 63). Vuelve a tomar cuerpo formando cuerpo con esta comunidad, haciendo de todos sus miembros —ayer esparcidos— un solo y mismo cuerpo, que convierte en su propio cuerpo. La apelación «cuerpo de Cristo» que Pablo atribuye a la Iglesia no es simple metáfora. Hace uso de un gran realismo cuando dice y repite de muchas maneras que Cristo es, vive, habita en los creyentes, en cada uno y en todos a la vez, que vive en ellos y que es su vida, que les está unido y que constituye su vínculo vivo de unidad; no habita en este cuerpo como en un lugar, lo habita mediante el acto de hacerlo suyo, y lo convierte en *su* cuerpo por el acto mismo de hacerlo *un* cuerpo *uno*[26].

Cristo resucita corporalmente mediante el acto mismo de permitir a este cuerpo existir como cuerpo y ser de él y para él, hasta el punto de identificarse con él en la totalidad de su existencia, pasada, presente y por venir. «Yo soy aquel a quien tú persigues», le dice a Pablo, que quizás haya tomado de este encuentro con él (Hch 9, 5) su idea del «cuerpo de Cristo», y de la que saca todas las consecuencias: «Porque si hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante» (Rm 6, 5), y lo somos ya: «Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios» (Col 3, 3), que «con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús» (Ef 2, 6). Es, por tanto, Dios mismo, que «da a cada semilla un cuerpo particular», el que ha resucitado a Jesús dándole como cuerpo, a la semilla que había depositado en tierra (Jn 12, 24), «la Iglesia, que es su Cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todos» (Ef 1, 22-23), un cuerpo en el que Cristo recobra su existencia corporal, desplegándola en todas las dimensiones del tiempo y en la plenitud de sus relaciones con los hombres.

Ahora bien, se debe a su palabra, que es «espíritu y vida», que exista en este cuerpo y que le dé vida, forma y unidad, la conformidad consigo mismo que es idénticamente vida del Espíritu y unidad en el Espíritu. Por eso dice

---

24. Ver *Tratado contra Marción* II, 26, 4; 27, 5; etc.

25. Ver *Comentario a san Juan*, I, 12-40; II, 225-245: la resurrección de Cristo es un proceso histórico que se consuma en su cuerpo total, la Iglesia.

26. Cf. X. LÉON-DUFOUR 1971, p. 298-305. P. 305: «El cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. Según la expresión de san Pablo, Cristo se expresa en lo sucesivo a través de su cuerpo "eclesial".»

san Pablo, sucesivamente, que el Espíritu o Cristo habitan en nosotros, que nosotros vivimos en Cristo o en el Espíritu, que formamos «un solo cuerpo y un sólo Espíritu» (ver 1 Co 12, 12-13; Ef 2, 16.18.22; 4, 3-4; etc.). Dice también que Cristo ha sido «constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rm 1, 4), y que «el Señor es el Espíritu» (2 Co 3, 17), o incluso que «el último Adán es un espíritu que da la vida» (1 Co 15, 45). De este modo establece un vínculo entre la palabra y el cuerpo del Cristo resucitado, entre él y el Espíritu. Este vínculo está en el corazón de la teología, puesto que la fe define a Cristo como «Palabra de Dios hecha carne», carne hecha vida eterna y fuente del Espíritu (Jn 1, 14; 6, 53-56; 7, 37-39), y al Espíritu Santo como «Espíritu de Cristo» y como «Espíritu de Dios» que se vuelve en nosotros «espíritu de filiación» (Rm 8, 9.15).

Por consiguiente, podemos comprender que Cristo resucita «corporalmente» en el sentido de que *expresa*, a lo largo de toda su vida, su existencia histórica, corporal y social a través de su palabra y que *expresa* esta palabra, en el momento de morir, a la vez en Dios, que vuelve a darle la vida, y en la Iglesia, a la que ella da vida y en quien vuelve a tomar cuerpo en virtud de estar articulada realmente con el cuerpo social de la Iglesia, como la cabeza lo está con el cuerpo orgánico según la metáfora de Pablo: «[Dios] le constituyó, en la cima de todo, Cabeza de la Iglesia» (Ef 1, 22; Col 1, 18). Toma en la Iglesia un nuevo tipo de existencia corporal, en el que revive su existencia histórica en el mismo movimiento con que conduce a la criatura, en la Iglesia, al tipo de existencia espiritual para la que Dios la había creado, esperando darle, en Dios mismo, por la plena participación en su resurrección, la perfección de esta vida.

Dios se revela resucitando a Jesús, sin hacer oír voces, sin mostrar forma alguna, disimulándose detrás de aquel a quien otorga manifestarse, él es el acontecimiento de la vida que sale de la muerte, el puro acontecimiento de un absoluto. Se revela como Dios creador presentando al mundo un viviente perfecto, prototipo (Col 1, 15) del hombre creado «en el principio», «figura del que debía venir» (Rm 5, 14). No se trata de un acto demiúrgico: aquí Dios crea volviendo a dar la vida, pero una vida nueva desligada de la muerte, a alguien que ya había existido; crea colaborando con su criatura, salvando de la muerte la existencia y la historia que el hombre se da y se hace mediante su libertad, y con el concurso de todos. Se revela así como «Dios de vivos»: no como el dios cósmico que, desde las alturas de una morada celeste, gobierna todas las cosas sin ocuparse de ellas, sino como el Dios que vive lo más cerca posible de los hombres en lucha por la vida, como Dios de una historia confiada a su libertad.

Es una revelación de poder, es verdad, pero hecha en la contingencia de un acontecimiento singular y sin brillo, sustraído a la vista de «todo el pueblo» (Hch 10, 41). No se accede a ella bajo la presión de una evidencia majestuosa, sino a través de la gratuidad de una valerosa libertad. Habíamos dicho que el anuncio de la resurrección futura, para ser recibida con un inicio de fe, requería el valor de la esperanza. Del mismo modo, para recibir la revelación de Dios a través de los relatos del acontecimiento pascual, es preciso haber entrado ya en una historia de resurrección.

A aquel que se contenta con vivir día a día, con reproducir la existencia del pasado, con vivir para él, para quien la existencia en el cuerpo no es otra cosa que vida «en la carne», según la expresión del Apóstol, a ése estos relatos no le parecerán sino el sueño inconsistente de una vida mejor. Pero aquel que ha experimentado el vivir hacia adelante y por encima de sí mismo, inventar su vida, perderla en provecho de otro, arriesgarla en la gratuidad del amor, y ha entrado así en el proceso de una existencia «según el espíritu», ese realiza la experiencia de sentirse, a la vez, gratificado con la verdadera vida e impotente para cogerla y hacerla suya. Está dispuesto entonces a descubrir, en el relato de lo que le ha pasado a Jesús, la revelación del Dios de los vivos, que no vive más que para dar la vida. Las apariciones de Jesús son el envío en misión al mundo y el trazado del camino que conduce al Padre. Su relato no es revelación más que para aquellos que en él escuchan la llamada «pascual» a partir, a abandonarse ellos mismos, a «desaparecer», a construir la historia por la que Cristo volverá; en ocasiones «ocurre» que se encuentra a Dios por ese camino.

## EL ESPÍRITU DE DIOS

Como Dios de vivos, Dios se manifiesta en aquello que es para nosotros acontecimiento de vida. Comienza también a revelarse en su ser-para-sí mostrándose en relación de existencia y de intercambio con Jesús y el Espíritu.

Dios se revela en trato con Jesús. Esta relación singular con Dios pone a Jesús aparte de todos los otros hombres, como aquel que está destinado a conducir la historia humana a su término: enseguida es proclamado Señor y Cristo (Hch 2, 36), Juez de vivos y muertos (10, 42). Dios no le devuelve simplemente la vida del cuerpo, le da su propia vida, que es su Espíritu, le hace vivir en él, de él, para él; la resurrección es, pues, acto de generación, y Jesús es reconocido Hijo de Dios (Rm 1, 4). Dios se manifiesta así como Padre. Sin embargo, los relatos de aparición no nos hacen reconocer como tales las relaciones de subjetividad que existen entre el Padre y el Hijo; no se puede saber a qué profundidad se efectúa esta comunión de vida del uno con el otro más que examinando cómo vivió Jesús y, sobre todo, cómo murió en relación con el Padre. Lo estudiaremos en un próximo capítulo.

Poniendo al margen este aspecto, es la revelación del Espíritu lo que pasa al primer plano: las apariciones de Jesús le sirven para anunciar a los apóstoles la venida del Espíritu (Hch 1, 8), su espera les hace crecer en la fe en la resurrección, su venida pone en sus labios la palabra de la proclamación al pueblo, el relato y la explicación de esta venida cumplen la función de notificar públicamente de parte de Dios la elevación de Jesús a su derecha (2, 14-36). El carácter de acontecimiento histórico (événementiel) y público de la venida del Espíritu es la inscripción de la revelación de Jesús en la historia, la revelación de lo que ha pasado en lo secreto de Dios.

No hablamos aún, en este plano del relato, de una revelación personal; el Espíritu no se ha manifestado para sí mismo, sino para hacernos conocer lo

que le ha pasado a Jesús, su intimidad con el Padre; no se revela tomando la palabra, ha sido mostrado, difundido, enviado, es designado como un acontecimiento que acaba de producirse, como un objeto, como un «lo que», y, dicho de modo más preciso, como un objeto de intercambio: «Y ahora, exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y lo ha derramado. Eso es lo que vosotros veis y oís» (Hch 2, 33). La expresión Espíritu Santo o Espíritu de Dios no era desconocida del Antiguo Testamento, pero no designaba un ser existente distinto, significaba simplemente un atributo de Dios, una cierta propiedad de su ser. Los relatos que la sacan a escena en los Evangelios y en Hechos le dan un relieve incontestablemente mayor, sin otorgarle claramente, al menos en lo que aparece en la superficie del relato, una existencia individual, que no podrá serle otorgada más que mediante un atento análisis.

Dos son los caracteres del Espíritu puestos de relieve: es común, y es comunicable, común a Cristo y a Dios, que se lo da, comunicable de Dios a las criaturas por Cristo. Estos dos rasgos no son propios para especificar, a primera vista, a un sujeto distinto, sin embargo son la única vía de acercamiento a su «persona». Nuestro propósito no es desarrollar la cuestión de la personalidad del Espíritu por sí misma, sino examinar qué tipo de revelación de Dios pone a nuestro alcance el relato de su venida[27].

Dios comunica su Espíritu a Jesús y, de él, a las demás criaturas, pero existe una diferencia radical entre una y otra comunicación: la segunda depende de la primera. Mediante el don del Espíritu, Dios resucita a Jesús en sí mismo, le hace partícipe de su propia existencia; le cede el Espíritu con toda propiedad, puesto que es Jesús quien derrama el Espíritu en la Iglesia, y como propiedad inalienable, puesto que no se puede participar de él más que entrando a formar parte de su cuerpo, por consiguiente participando en su ser propio. De este modo se nos revelan, a la vez, la intimidad de Dios como Padre y la divinidad de Cristo como Hijo: ese es el aspecto de la relación de Dios con Cristo en el Espíritu, que nos proponemos retomar más tarde. Al margen de este aspecto totalmente interior, se debe tener en cuenta el acto como tal de comunicación de Dios a otro y a una criatura, acto que constituye el reverso de un despojo y la marca de una humillación, y Dios se revela, fundamentalmente, bajo este aspecto mediante el don del Espíritu Santo.

En el Antiguo Testamento, Dios se da a conocer, en cuanto Espíritu y Santo, como un ser absolutamente diferente de todos los demás, el único que es lo que él es, inaccesible; mas, por su Espíritu, está presente y actúa por doquier con poder, llena el mundo sin estar contenido en ninguna parte; su santidad es la transcendencia de su gloria, ella constituye su identidad incomunicable. Como Espíritu Santo, Dios se encierra en la soledad de su singularidad; se hace conocer, de ello no hay duda, como un «Dios que se acerca», pero sin que nunca se colme la distancia que le sustrae inexorablemente a la aprehensión de su criatura. Renueva de un modo completamente nuevo el conocimiento que había podido dar de él en el pasado, cuando se revela en

27. Sobre la revelación del Espíritu, su personalidad y su vínculo íntimo con el Señor resucitado, ver W. PANNENBERG 1971, p. 207-221; J. MOLTMANN 1984, p. 117-125, 133-136, 156-163.

Jesús resucitado «según el Espíritu de Santidad»: como un ser de comunión y de comunicación.

No es el ser solitario que se creía, el que se preciaba de no tener igual (Is 44, 6-7), se muestra en comunión íntima con otro, al que comunica su propia identidad, y este otro es una criatura; mucho más, al mismo tiempo que sobre esta, aunque de un modo completamente diferente, «derrama su Espíritu sobre toda carne» (Hch 2, 17), y este don, aun cuando hubiera sido prometido y esperado en el pasado (Jl 3, 1; Is 32, 15), introduce a la criatura en la intimidad de Dios (Rm 8, 15-16), en un grado que no hubiera podido ser imaginado sin incurrir en blasfemia (Jn 10, 31-36): Dios se «profana» haciéndose «común».

Revelación insólita y desconcertante: Dios se revela cuando no se le espera, y, sobre todo, de un modo inesperado; se revela completamente diferente de como cabía imaginarlo, en otro, en el otro, rebajándose a ser compartido, y en eso mismo es *el* Todo-Otro. Si lo conociéramos o creyéramos conocerlo por adelantado, si tuviéramos de él una imagen bien conocida, debemos deshacernos de ella para abrirnos a la novedad de esta revelación. Una precomprensión de Dios es siempre e inevitablemente idolátrica, puesto que procede de nosotros, y está llamada a la conversión. Lo más duro es convertirse a la humildad de Dios: nada hay que choque más contra nuestro orgullo.

El Dios que se revela aquí no es exactamente el que las religiones reverencian como Dios de los orígenes, el que ha hecho el mundo en que vivimos, ni como Dios del cielo, el que nos llama a vivir en otro mundo: es un Dios que surge de la muerte para liberarnos de ella, un Dios que no cesa de trabajar (Jn 5, 17) en el mundo y que establece su morada en el corazón de los hombres (Jn 14, 24). No es exactamente el Dios cuya existencia pudiera ser probada mediante un razonamiento metafísico, ni aquel cuya presencia pudiera ser descubierta por la experiencia mística: su pequeñez escapa a nuestras medidas, su humildad a nuestras categorías, y es preciso salir de nosotros mismos e ir a los otros para encontrarlo. Aunque se haga buscar de todas las maneras, no se deja encontrar más que cuando dice: «Soy yo». El verdadero Dios se hace conocer por revelación, viniendo a nosotros, haciéndose descubrir por sí mismo, porque no puede ser conocido ni descubierto de otro modo, por nuestra propia iniciativa, tal como es: es el Todo-Otro. Se manifiesta *por sorpresa*, nos sorprende, en un acontecimiento de encuentro, en un acontecimiento de la historia, tan imprevisto como infalible: lo que sucede *una vez* haciéndose reconocer como lo que *debía* llegar de siempre.

El uso bíblico de la palabra *pneuma* designa al Espíritu, a la vez, como soplo de vida y soplo de palabra. Dios resucita a Jesús *insuflándole* la vida y la palabra. Se hace reconocer en nosotros, de modo semejante, como el soplo transcendente de la vida, que nos hace existir como seres vivos, arrancándonos de la muerte para lanzarnos a la aventura, al futuro de una vida a conquistar, y como el soplo transcendente de la palabra, que nos hace existir como personas humanas, arrancándonos de nuestra soledad de cosas del mundo, para ponernos en relación de intercambio con los otros. Como en Pentecostés, se revela a los hombres poniéndolos en marcha hacia otras tierras y en comunicación de unos con otros.

San Agustín, reflexionando sobre el título de *don* que la teología, de acuerdo con el Nuevo Testamento (Jn 4, 10; Hch 8, 20)[28], otorga al Espíritu Santo, observaba que Dios se revela en la historia tal como es en sí mismo: el Espíritu aparece como *dado* porque «procede» eternamente en Dios como *donable*[29]. Al dar el Espíritu, Dios revela que es *donante* por propiedad de su ser. Tampoco eso podía ser conocido más que por revelación. La particularidad del Dios de la religiones consiste en recibir y tomar, e incluso en arrancar por la fuerza a quien no le rinde lo *debido*: eso es lo que significa el gesto religioso por excelencia de la ofrenda del sacrificio; aunque el hombre tenga conciencia de deberlo todo a la divinidad, no se siente verdaderamente «gratificado» por ella en tanto esta le mantenga en la posición de deudor, obligado en todo momento a pagar sus deudas, y estas son en principio inextinguibles. El Dios Espíritu, por el contrario, se revela a través de dones totalmente gratuitos, que no transforma nunca en deudas a nuestro cargo: da y «perdona», «perdona nuestras deudas» con el mismo gesto que entrega sus dones.

Sus dones son tan gratuitos que la mayoría de las veces ni siquiera se hacen notar, sobrevienen silenciosa y ligeramente, con la *gracia* del azar; así sucede en especial con los mayores y más constantes: el don de la vida siempre restituida, el don de una palabra siempre devuelta. Dios no nos obliga ni siquiera a *reconocerlo* en su dones, no quiere un *reconocimiento* que llevara cadenas, ignorando en virtud de ello hasta que es por esencia el Don gratuito. Por consiguiente, no es posible disponerse a recibir su revelación más que a través de una actitud *semejante* a la suya, *consintiendo* al dinamismo de intercambio y de don que el Espíritu no cesa de imprimir en nosotros, para hacernos acceder a la gratuidad de la existencia simbólica y revelarnos de qué don gratuito la recibimos: «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios» (Rm 8, 16).

---

28. El Espíritu Santo como «don de la promesa» en Hechos: G.HAYA PRATS 1975, p. 197-214.

29. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, libro V, 11, 12; 12, 13; 15, 16; 16, 17; libro XV, 19, 33-36.

# Capítulo VI
# «SE ENTREGÓ POR NOSOTROS»

Jesús, resucitado con el poder del Espíritu, se revela en comunión de vida con Dios. ¿Hasta dónde se extiende esta comunión? ¿Qué nos enseña del ser mismo del uno y del otro? ¿Qué nos enseña también sobre nuestra condición humana y sobre nuestro propio destino?

Es evidente que la afirmación de la divinidad de Cristo, de donde procede a su vez la inteligencia de la existencia trinitaria de Dios, se fundamenta directamente en la resurrección. Más tarde, lo hemos visto en la primera parte de nuestro estudio, la consideración de la encarnación pasa a primer plano. Pero no se pudo afirmar que Jesús había sido concebido por el Espíritu de Dios más que porque se había manifestado resucitado en el mismo Espíritu, y la mayor parte de las enseñanzas de los apóstoles, sobre las cuales articulará la tradición la fe en la divinidad de Cristo, se vinculan inmediatamente a la resurrección sin formalizar el concepto de encarnación.

La fe en la resurrección de Jesús, desde que fue proclamada el día de Pentecostés y después, no consiste sólo en creer algo *de* él, en lo que le ha sucedido, sino que hace creer *en* él, hace esperar algo de él: una *salvación*. Si no hubiera habido nada más que el hecho «bruto» de la liberación de la muerte, Jesús hubiera sido colocado en la categoría de los santos y de los justos del Antiguo Testamento (Hch 3, 14), admitido en la presencia de Dios, o en la de los héroes divinizados del paganismo, admitido a vivir en la estancia de los bienaventurados y en compañía de los dioses. Pero enseguida fue proclamado y situado en posición de *salvador*: «Dios le ha constituido Señor y Cristo» (2, 36); es el «príncipe de la vida» (3, 15); «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (4, 12); «A éste le ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y Salvador» (5, 31); «él está constituido por Dios juez de vivos y muertos» (10, 42); ha sido «suscitado para Israel como Salvador» (13, 23); el anuncio de su resurrección es «un mensaje de salvación» dirigido a la descendencia de Abraham (13, 26). Todo lo que *de* Jesús se cree, concerniente a su relación con Dios, está ligado a esta fe depositada *en* él.

Nosotros reconocemos en esta fe la perspectiva escatológica, que precisa la motivación de nuestra parte y la significación de la parte de Jesús, pero que, posiblemente, limita también su alcance. Todos estos títulos lo designan del mismo modo, cada uno con sus matices y sus referencias escriturísticas propias. Es Señor o Salvador, Cristo o Juez, en cuanto ha sido establecido

para liberar a los hombres de la muerte, de la que él acaba de ser liberado; suelta a los muertos de los lazos del Hades, lleva a los vivos a la verdadera vida; introduce a muertos y a vivos en el reino de la vida, obteniendo de Dios, «para todo el que crea en él», «el arrepentimiento y el perdón de los pecados» (Hch 3, 19; 5, 31; 10, 43; 13, 38-39) con el don del Espíritu Santo, «objeto de la promesa» (2, 33), prenda del perdón de Dios y de la próxima «restauración universal» (3, 21).

Todos estos nombres dados a Jesús son títulos de función y de misión; presentan, a quien comparte los atributos señoriles de Dios y ejerce las actividades en su lugar, como mediador entre Dios y su pueblo; así queda colocado aparte de todos los hombres, sólo del lado de Dios, a su lado, «a su derecha», el hombre de la diestra de Dios, depositario de su poder. En virtud de todos estos títulos, merece ser proclamado «Hijo de Dios», es decir, aquel a quien Dios ha establecido en calidad de Hijo: «Él ha resucitado a Jesús. Como está escrito en los salmos: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy*» (Hch 13, 33). Jesús es entronizado en la gloria de Dios, introducido en su intimidad. De aquí se puede concluir que se le comunica la divinidad, aunque comprendida como el goce de la condición divina y el ejercicio del poder divino, bajo el modo de una divinización; eso no significa aún que sea dios en su mismo ser, Hijo de Dios por origen eterno.

En los primerísimos anuncios de la resurrección, los títulos atribuidos a Jesús no tienen, por tanto, aún la significación que pronto se les va a dar, y eso ya en escritos apostólicos. Esta limitación de sentido procede de una perspectiva escatológica con horizontes estrechos y que no tiene formalmente en cuenta la pasión y la muerte de Jesús.

De un lado, estas predicaciones apuntan a la realización, en un futuro que se supone próximo, de las promesas reservadas al pueblo de Israel; atribuyen a Jesús un papel determinado, temporal, en la historia de la salvación del pueblo, como tal, no una presencia y una acción en el interior de los creyentes; lo convierten en el intermediario de la gracia que Dios le otorga, pero aún no en su fuente. De otro, la resurrección está concebida como un beneficio con el que se gratifica a Jesús, no está concebida formalmente como su propia victoria sobre la muerte; la remisión de los pecados es anunciada como una consecuencia de su resurrección para aquellos que creen en él, no es proclamada aún como fruto directo de su muerte.

Por la conjugación de todos estos motivos, la mirada se detiene en la función que le está reservada por el acontecimiento de la resurrección en relación a la historia, sin fijarse sobre su persona y su relación íntima con el Padre. Desde esta perspectiva, su divinidad no se puede presentar más que bajo un aspecto «funcional». El «interés» que tenemos de creer en él se encuentra asimismo limitado: Jesús nos es presentado claramente como guía para el paso de este mundo al Reino de Dios, lo que, ciertamente, abre una esperanza inmensa a la humanidad, pero no nos es devuelto como compañero de nuestra existencia terrestre, entregado a las luchas y a los sufrimientos, y minado en su interior por la mortalidad. Lo que le falta a su intimidad con Dios le falta igualmente a nuestra intimidad con él. La esperanza que pudiéramos poner en él para el futuro no se hace creíble en virtud de la confianza que nos pudiera aportar para el presente. El Dios que nos revela por medio

de su resurrección, si bien aparece claramente como el salvador de la vida, cuya promesa nos consuela de la angustia de la muerte, no responde plenamente a nuestras cuestiones de hombres, reducidos a luchar y a sufrir en medio de la soledad, sin saber porqué, de tal suerte que el primer grito de la fe, cuando se despierta, se exhala al modo dubitativo de una interrogación y de un lamento dirigidos a Dios, semejantes a los del justo que se siente abandonado: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22, 2). Es el lamento retomado idénticamente por Jesús en la cruz (Mt 27, 46). El *porqué* de nuestros sufrimientos nos vuelve hacia su pasión para buscar en ella una respuesta, una respuesta quizás contenida en el mensaje de la resurrección, pero que no entrega aún en tanto no se haya vertido de nuevo en el relato de la pasión.

Al preguntar el sentido de su pasión, buscamos lo que Jesús es *para nosotros*, la misión que Dios le había encargado en relación con nosotros, y así aprendemos un poco mejor lo que es también *para Dios*. Nuestra investigación se sitúa en el plano del anuncio de la pasión por la comunidad primitiva. El problema estriba en saber en qué corresponde este anuncio al propio pensamiento de Jesús sobre su muerte, tal como se expresa en sus «propias» palabras. Me parece que la mayor parte de sus palabras están puestas en sus labios por los discípulos al mismo tiempo que son rememoradas por ellos como saliendo de su boca, y que, en la mayoría de los casos, resulta imposible realizar una selección entre palabras auténticas de modo seguro y otras que, también con seguridad, le serían imputadas. No me parece que estas palabras abran un acceso *directo* a su conciencia, pues son aún *relato*, al menos en una gran parte (imposible de medir por otro lado), un *efecto de anuncio*. Pero postulo la *retroactividad* de este efecto de anuncio, en el sentido de que los evangelistas *no pudieron* hacer decir a Jesús más que lo que él mismo, por el conjunto de su comportamiento y de su discurso, les *hizo decir* de él. Esto es lo que permite imputar al pensamiento de Jesús, sin pretender penetrar en su conciencia, el sentido de su vida y de su muerte, y asimismo el de su relación con Dios, que los relatos evangélicos atribuyen a sus palabras y a sus comportamientos[1].

## EL RETORNO HACIA LA PASIÓN

Apenas ha sido anunciada la resurrección de Jesús, cuando el recuerdo de su pasión no tarda en ocupar la parte delantera de la escena, en tomar el primer lugar en la predicación de los apóstoles y en los relatos evangélicos. Evidentemente, no hasta el punto de ocultar el anuncio de la resurrección, sin la cual no podría ser integrada la pasión en la «Buena Noticia de Jesucristo», pero sí hasta el punto de tomar un sentido salutífero por sí misma y ser colocada en el fundamento de la espiritualidad cristiana, del sentido cristiano de la existencia e incluso de la historia. ¿Cómo explicar este retorno?

1. Precisaré mi pensamiento sobre la conciencia que Jesús pudo tener de su muerte futura en la sección titulada «Muerto por nuestros pecados», p. 413, a propósito de los anuncios de la pasión y del título de Hijo del hombre, refiriéndome a varios exégetas: J.-N. Aletti, P.-M. Beaude, J. Guillet, X. Léon-Dufour, Ch. Perrot.

Los historiadores de los orígenes cristianos no han dejado de plantear la cuestión: ¿qué es lo que pudo desviar la mirada de los discípulos del brillo glorioso de la resurrección de su maestro y de la feliz expectativa de reunirse pronto con él en su reino, para hacerles volver hacia unas escenas tan tristes e ignominiosas, que ahora parecían ya superadas y borradas, y que merecerían ser olvidadas ahora que los judíos, en tropa numerosa, expresaban su dolor por los malos tratos infligidos a Jesús y pedían el bautismo «en su nombre»? Los recuerdos de su pasión, si no habían sido barridos por su reaparición entre los suyos, ¿tenían un sitio y una razón de ser, siendo que se esperaba su retorno inminente y que muchos espíritus estaban excitados por el pensamiento de «que el Día del Señor es inminente» (1 Ts 2, 1-3)?

Para explicar este fenómeno, se ha invocado el «retraso de la Parusía»: la expectativa frustrada de este retorno habría dado mayor densidad histórica a la pasión e invitado a buscar de ese lado una compensación a ese retraso, su razón quizás. Ernst Käsemann, refiriéndose a san Pablo, invoca las necesidades de la lucha contra el «entusiasmo»[2]: ciertos cristianos, a causa del *pneuma* que habían recibido, se creían resucitados ya, en posesión de una existencia espiritual, transformados en naturaleza angélica, sustraídos a la obligación de luchar contra las tentaciones, puesto que «todo está permitido», y estaban inclinados a considerar a Cristo como un puro Espíritu celeste y a rendirle un culto esotérico; en consecuencia, había que recordarles que el tiempo de la resurrección no ha venido aún en tanto vivimos en el cuerpo, y volverles a poner delante de los ojos la muerte de Cristo, que tienen que reproducir en ellos bajo la forma de la muerte al pecado y de unión a su cuerpo (ver Rm 6, 5; 1 Co 6, 12; 10, 23; 15, 12-13; Col 2, 18-19).

Ambas explicaciones son válidas, aunque insuficientes, sobre todo la primera. En efecto, no se puede hablar de un cambio que hubiera añadido, tardíamente, la predicación de la pasión al anuncio de la resurrección, lo que denotaría una evolución de la fe, un proceso legendario y mitológico, pues esta predicación se manifiesta muy pronto. Pablo inserta en el «kerigma», que declara haber transmitido tal como lo había recibido él mismo, la afirmación de que «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» (1 Co 15, 3): por consiguiente, formaba parte de la enseñanza que se le había dado en tiempos de su conversión, en Antioquía sin duda, o sea no más de diez años después de la muerte de Jesús, según la estimación común de los historiadores. Ya desde su primera carta, la escrita a los Tesalonicenses hacia el año 51, profesa Pablo que Cristo «murió por nosotros» (1 Ts 5, 10); el himno que restranscribe en su carta a los Filipenses (¿hacia el año 56?), y que en opinión de muchos exégetas sería anterior, da testimonio de una fe muy antigua en «Cristo obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (Flp 2, 8); la celebración de la Cena del Señor, cuyo primer relato escribe Pablo hacia el año 57, constituye otro testimonio de la indubitable antigüedad de la fe otorgada a la muerte de Cristo, siendo que los espíritus estaban vueltos hacia su

---

2. P. GISEL 1977, p. 313-326, explica el pensamiento de Käsemann respecto al «entusiasmo» de los corintios en este sentido: Pablo ha querido establecer el primado de la teología de la Cruz del que «la Resurrección no es más que la interpretación».

retorno: «Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Co 11, 26).

Quizás tenga razón Käsemann al mostrar que el recurso a la pasión estaba destinado a conjurar las ilusiones carismáticas de las primeras comunidades cristianas y los peligros de una desviación gnóstica de la fe. Se trata de una explicación iluminadora, pero que no da cuenta del valor salutífero atribuido a esta muerte: era posible volver a llevar a los cristianos al Jesús de la historia, darles su pasión como modelo, sin ir hasta enseñar que Dios había decidido justificar a los hombres «por su propia sangre, mediante la fe» (Rm 3, 25). Por otra parte, Käsemann está interesado sobre todo por el fenómeno del «retorno a la historia»; a Bultmann, que alega que no hay continuidad histórica entre la predicación y la vida de Jesús y la predicación de los apóstoles, le objeta que la composición de los relatos de la pasión, que siguen a la proclamación de la resurrección, atestigua que los primeros cristianos fueron conscientes desde muy pronto de la necesidad que tenía la fe de tomar en cuenta la historicidad de la vida de Cristo[3]. Este giro del discurso cristiano está, a buen seguro, cargado de lecciones. Indica la intención del relato de transmitir un mensaje, un «mensaje de salvación». Ahora bien, antes de inscribirse en el relato, el mensaje, al referirse a la muerte de Cristo, ha sido objeto de una proclamación, se ha encadenado al kerigma de la resurrección, y eso, lo hemos visto, muy poco tiempo después de esta muerte, prueba que la fe cristiana reunió muy pronto y de manera espontánea pasión y resurrección en un mismo acontecimiento salutífero y escatológico.

Las predicaciones de los apóstoles nos proporcionan por sí mismas el motivo de este «retorno» a la historia de la pasión. La resurrección de Jesús no había podido borrar el recuerdo doloroso y humillante de aquella ni en su espíritu ni en el de sus oyentes. El hecho seguía siendo turbador, desconcertante, reclamaba una explicación de parte de Dios, una explicación a la que el hecho de su pronta intervención, lejos de dispensarla, no hacía sino más urgente. Si formaba parte de su plan dar testimonio de Jesús y glorificarlo, desde «el tercer día», ¿por qué no le había preservado de la muerte en vez de esperar a que hubiera caído en ella para sacarlo? La declaración de Pablo: «El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros» (Rm 8, 32) parece una respuesta a una dificultad de este tipo: no se podía evitar reprochar a Dios la muerte de su Hijo más que pensando que la había aceptado por consideración para con nosotros y buscando por qué razón.

Era sobre todo a los judíos a quienes había que dar razón de esta muerte, pues era preciso convencerles de que Jesús era el Mesías esperado. La cuestión de su mesianidad estaba planteada desde hacía mucho tiempo, las masas la agitaban desde el comienzo de su ministerio, había figurado en el núcleo de su proceso ante el sanedrín, había chocado con un rechazo, puesto que había sido condenado por mantener pretensiones consideradas como blasfematorias. Los apóstoles presentaban triunfalmente su resurrección como la respuesta de Dios a esta condenación: había ratificado con esplendor la reivindicación de

3. Ver E. KÄSEMANN 1972, p. 148-162, sobre «el sentido de lo histórico en nuestros Evangelios».

Jesús de ser su Enviado (Hch 2, 23-24; 3, 13-15; 4, 10-11; etc.). Para aquellos que aceptaban su testimonio, la respuesta era impresionante, aunque incompleta. Excepto algunos grupos restringidos, como los esenios, influidos por los poemas de Isaías sobre el «Siervo de Yahveh» (Is 42-55), la mayoría de los judíos no esperaba un mesías sufrido, sino un libertador victorioso, que estaría expuesto a contradicciones, pero que se impondría finalmente al reconocimiento del pueblo. No había sido este el caso de Jesús. Su resurrección, a no dudar, estaba en condiciones de borrar el oprobio de su condena, mas, para que pareciera creíble, hacía falta aún explicar cómo se había podido producir su fracaso y en virtud de qué motivo misterioso había podido permitirlo Dios.

Puesto que se trataba del designio de Dios, se debía plantear la cuestión a las Escrituras. La afirmación de «que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras», no se refiere sólo ni en primer lugar a la eficacia salutífera de su muerte, sino también y en primer lugar al hecho mismo, a la condena a muerte del Enviado de Dios por los hombres, del mismo modo que la proclamación prosigue repitiendo «que fue sepultado, que resucitó el tercer día según las Escrituras» (1 Co 15, 3-4). Ya desde su primer discurso dirigido a los judíos el día de Pentecostés, declara Pedro que Jesús «fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios» (Hch 2, 23). Esto constituye la prueba de que no se podía anunciar su resurrección sin brindar alguna explicación respecto a su muerte. Aquí, la referencia a un *designio* divino significa que esta muerte había sido prevista y anunciada por los profetas, y, por tanto, expresamente permitida por Dios, que sin ello no hubiera sido posible, y que no podría ser esgrimida como testimonio de cargo contra Jesús, como si su fracaso probara que no había recibido de Dios ni misión ni poder alguno, y hubiera sido justamente condenado.

Pero la demostración de este designio era algo que aún estaba por hacer. Y muy pronto se convirtió en el objeto principal de las preocupaciones de los apóstoles. Así se cuenta que Pablo, en Tesalónica, se dirigió a la sinagoga de los judíos y «durante tres sábados discutió con ellos basándose en las Escrituras, explicándolas y probando que Cristo tenía que padecer y resucitar de entre los muertos» (Hch 17, 2-3). Esta explicación no pudo ser elaborada sino lentamente y no fue aceptada sin dificultades; fue remitiéndose a ella como los apóstoles descubrieron el sentido salutífero de la muerte de Cristo y la convirtieron poco a poco en el tema principal de su enseñanza. Mas la necesidad de semejante retorno hacia la pasión se impuso desde el comienzo de su misión.

Al tomar este giro, la predicación de los apóstoles cambia de tono: de remitirse primero a las inspiraciones proféticas y a los anuncios, pasó a ser argumentativa, buscando en las Escrituras la comprensión de lo que había pasado, después se volvió narrativa, contándolo «según las Escrituras», a fin de transmitir a través del relato el mensaje de salvación, que constituye el mensaje salutífero de lo que había pasado. Por esta razón, todavía hoy, el discurso teológico no puede contentarse con ser una «teología de la palabra», la reestructuración de los enunciados de la fe, debe volverse igualmente narrativo, poner el relato en condiciones de narrarse denuevo, a sus lectores de hoy, para retransmitirles su mensaje tal como iba dirigido a sus primeros lectores. Pues, si bien es verdad que la historia del pasado se reescribe siempre

en función de una situación presente, requiere de modo semejante ser comprendida a partir de lo que se vive actualmente.

Al volverse hacia la pasión, la mirada de la fe no se desvía verdaderamente de la resurrección ni tampoco del futuro de donde viene el Reino prometido, no se repliega sobre un pasado desaparecido, que bastaría con narrar y explicar de una vez por todas y que, a continuación, podríamos abandonar al recuerdo. Al ser narrada, la muerte del Señor se hace «anunciar hasta que venga» perpetuamente, *anunciar* como un acontecimiento dotado de un sentido y de una realidad inagotables, y cargado de futuro. El retorno a la historia no abre verdaderamente un nuevo campo a la fe y a la teología, más bien hace *retroceder* el anuncio escatológico, que partía de la tumba vacía, para conjuntar pasión y resurrección en un mismo acontecimiento de salvación, a la vez histórico y escatológico[4]. O aún, anclando la resurrección en el acontecimiento histórico de la pasión y de la muerte de Jesús, cuando parecía realizarse entre cielo y tierra, abre a su anuncio el campo de la historia humana universal, ese en el que los hombres de todos los tiempos buscan el sentido de su existencia. Los que pudieran creerse llamados a abandonar las realidades de la historia, para convertirse como en espíritus, vuelven a interesarse por este anuncio cuando se arraiga en lo que constituye la realidad de nuestro destino: la violencia y el sufrimiento.

Al mismo tiempo, la revelación, que se manifestaba en el anuncio de la resurrección, es trasladada al acontecimiento mismo y a su relato, lo que tiene repercusiones capitales sobre el conocimiento de Cristo, aunque también de Dios. En la perspectiva de la resurrección, la salvación se presenta como el don escatológico y Cristo aparece pasivo, lo que tiene como consecuencia, acabamos de advertirlo, que se le considere más como «salvador», en calidad de mediador, que a título de coautor de la salvación con Dios. En la pasión, por el contrario, Jesús se comporta como sujeto activo y libre, aunque sea reducido a sufrir, de suerte que se hace reconocer también como autor de la salvación, si se manifiesta que su pasión es en sí misma salutífera. La cruz, en la que participa del poder salvador del obrar divino, aparece entonces como el lugar de su victoria sobre la muerte y, por consiguiente, como el lugar de una comunión íntima de vida entre Dios y Jesús. Llegamos de este modo a la perspectiva joánica, que habla de la erección de la cruz en términos de elevación de Jesús a la gloria de Dios (Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32). Pero también

---

4. J. MOLTMANN 1974, p. 231, plantea este principio: «La muerte de Jesús en la cruz constituye el centro de toda la teología cristiana», pero después de haber precisado, p. 205-206, con una alusión a Pannenberg, que «la esperanza de la resurrección ilumina también *retrospectivamente* el misterio de la Pasión y de la muerte del Señor exaltado». Entiende situarse así en la línea de muchos teólogos modernos: Althaus, Barth, Jüngel, Rahner, Balthasar (p. 225-235, curiosamente Käsemann no es incluido en la lista de estos teólogos, con los que Moltmann, por otra parte, no está totalmente de acuerdo). A pesar de su principio de *retroactividad*, W. PANNENBERG 1971, p. 125-135, se desmarca de esta línea de pensamiento, temiendo que conduzca de nuevo a Bultmann («para quien la resurrección de Jesús no es más que la expresión del sentido de la Cruz») y tienda a la «depreciación del mensaje pascual del cristianismo primitivo». En consecuencia, para él es la resurrección, tomada como acontecimiento escatológico, lo que constituye el fundamento de la cristología. A mi me parece que la Cruz está incluida en la calificación escatológica de la resurrección, puesto que ahí es donde se opera la reconciliación de Dios con los hombres, según la predicación de san Pablo.

Dios, que se mantiene ahí en un acontecimiento de muerte, se revela bajo una luz inesperada, muy propia para retener la atención de aquellos cuya condición es vivir en familiaridad con la muerte.

El acontecimiento de la pasión y de la muerte de Jesús debe ser estudiado «según las Escrituras» en su alcance salutífero: es un asunto entre Dios y la humanidad cuyo árbitro es Jesús —la víctima y el reconciliador. Conviene aún examinar cómo se inserta la pasión en esta historia de la salvación en cuanto acontecimiento histórico, marcado de manera significativa por un proceso político-religioso: es un asunto entre Jesús y su pueblo cuyo árbitro es Dios —la apuesta y el juez. Analizada, por último, de modo más formal como acontecimiento de revelación, la Cruz es, según la bella expresión de Jürgen Moltmann, «acontecimiento en Dios», entre el Padre y Jesús reconocido como su Hijo: el Espíritu Santo es el árbitro —el sujeto interpuesto, el objeto intercambiado. Contada así, la pasión se hace reconocer como un acontecimiento determinante de la historia religiosa de la humanidad, de nuestro negocio con Dios, y se puede hacer reconocer a través de la fe como acontecimiento revelador de la novedad de Dios, de su ser trinitario.

## «SEGÚN LAS ESCRITURAS»

El enunciado: «muerto por nuestros pecados según las Escrituras», se comprende generalmente en el sentido de que el Mesías debía morir «según las Escrituras» como víctima de expiación «por nuestros pecados»; por consiguiente, se buscan pasajes de la Escritura que lo anuncien, y se encuentran muy pocos, esencialmente algunas frases del cuarto Canto del Siervo (Is 53, 4-10), cuyo sentido no es muy seguro y el texto aún menos. Ahora bien, no se trata, en primera instancia, como hemos visto, de la calificación de esta muerte, sino del hecho como tal y de su anuncio, y no se trata de probarlo por *unas* Escrituras, sino por *las* Escrituras, leídas en su globalidad, tal como lo comprendieron lo apóstoles: «Dios dio cumplimiento de este modo a lo que había anunciado por boca de *todos* los profetas: que su Cristo *padecería*» (Hch 3, 18). Se trata de un punto fácil de establecer, puesto que la afirmación procede del mismo Jesús[5].

---

5. Para Bultmann, estos anuncios no son más que *vaticinia ex eventu:* ver R. BULTMANN 1956, p. 27-32; 1968, p. 177-178: «Jesús no habló de su muerte y de su resurrección, ni de su significación para la salvación». Para otros exégetas, por el contrario, estos anuncios, aunque hayan sido reescritos, son palabras de Jesús y expresan claramente la conciencia que tenía de dirigirse a una muerte salutífera: J. JEREMIAS 1973, p. 346-357; J. GUILLET 1991, p. 159-181. P.-M. BEAUDE 1980, p. 314-317, estima que «pocos exégetas contemporáneos siguen la posición radical de Bultmann» y resume así la opinión más común: «Se admite ciertamente una influencia pascual sobre las redacción de los anuncios, pero no se ve por qué razón el mismo Jesús no hubiera anunciado su muerte e incluso su Resurrección sondeando las Escrituras.» Sin embargo, añade: «[Los exégetas] están de acuerdo en el hecho de que los tres anuncios no pueden ser considerados como lo que da acceso único e inmediato a la conciencia que tenía Jesús de Nazaret de su muerte y de su destino. Reconocen, por lo general, un importante trabajo de redacción en estos anuncios [...] un trabajo cristiano de reinterpretación». Volveré sobre este punto en las pp. 108-109 citando de nuevo a este autor. Recuerdo que hemos hecho ya un primer análisis de la expresión «según las Escrituras» a propósito de la resurrección de Jesús en el cap. IV.

Cuando se apareció a los dos discípulos en el camino de Emaús, «Él les dijo: "¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer *todo* lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera esos *sufrimientos* y entrara así en su gloria?" Y, *empezando* por Moisés y *continuando por todos* los profetas, les explicó lo que había sobre él *en todas las Escrituras*». Un poco más tarde, habiéndose aparecido a todos los discípulos reunidos, «les dijo: "Estas son aquellas palabras mías que os hablé cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito *en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos* acerca de mí." Y, entonces, abrió *sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras*, y les dijo: "Así está escrito que el Cristo *padeciera* y resucitara de entre los muertos al tercer día [...]"» (Lc 24, 25-27.44-46). En el transcurso de su arresto se niega a ser liberado por medio de violencia, diciendo: «¿Cómo se cumplirían entonces *las* Escrituras de que así debe suceder?» (Mt 26, 54.56). Y Juan cuenta en el relato de la tumba vacía que los apóstoles «no habían comprendido *que según la Escritura* Jesús debía resucitar de entre los muertos» (Jn 20, 9).

Está claro que no se trata en todo esto de una argumentación debidamente documentada sobre textos concretos, sino de un *recorrido global* y de una *comprensión de conjunto* de la Escritura: se trataba de descubrir en ella un *designio* oculto, menos escrito en palabras que enterrado en un *trayecto* de la historia, un *sentido* a exhumar atentamente y a descifrar con fe.

Ahora bien, en estos textos, Jesús no deja entender en parte alguna que debiera morir para expiar los pecados de los hombres. Lo que pone por delante, incluso más que su muerte, son los *sufrimientos* que debía padecer. Lo mismo sucede cuando anuncia que *debe* morir sin mencionar las Escrituras, aunque estos anuncios se comprenden normalmente por referencia a un designio revelado por adelantado. Además de los sufrimientos, subraya el *rechazo* por parte de las autoridades de Israel: «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre *debía sufrir mucho y ser rechazado* por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días» (Mc 8, 31; también Mt 16, 21; Lc 9, 22); en otros lugares pone el acento en las *humillaciones* que deberá soportar en virtud de ello: «le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán, y a los tres días resucitará» (Mc 10, 33-34; Lc 19, 32). Por tanto, es el *fracaso* de su misión lo que anuncia Jesús, un fracaso especialmente ignominioso, un rechazo que llega hasta el odio a su persona. Y detrás de este rechazo, que él considera como un destino trazado por adelantado, ve la mano de Dios que le abandona, que le *entrega* a sus enemigos: «El Hijo del hombre será *entregado en manos de los hombres*; le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará» (Mc 9, 31; Lc 9, 44).

Cuando nosotros oímos hablar del *designio* de *entregar* a Cristo, pensamos de manera espontánea que la voluntad positiva de Dios es que Cristo muera; y cuando leemos que lo ha «entregado *por todos nosotros*» (Rm 8, 32), comprendemos que lo ha querido en consideración para con nosotros, porque no podemos ser salvados de otro modo. Esa es la interpretación tradicional, según la cual Dios quería que su Hijo muriera para consumar nuestra salvación expiando nuestros pecados. Pero es una interpretación gratuita, pues los textos citados (nos atenemos a ellos por el momento) no expresan nada de eso y

tienen una significación inmediata más sencilla: Jesús descubre en la Escritura un *destino histórico* de rechazo, de fracaso, de sufrimiento, de muerte, un destino que él lee como un designio de Dios, porque Dios no interviene para cambiar su curso, salvo que se reserva cambiar el desenlace en triunfo. No es por el camino de los éxitos históricos, sino pasando por una muerte violenta como Cristo «entrará en su gloria», pero entrará a pesar de todo: tal es el designio, y no dice nada más.

Eso no impide que este designio sea desconcertante, y resulta legítimo buscar en él alguna intención oculta, puesto que Dios no interviene en esta historia siendo que tiene poder para ello. Pero no podemos buscarla más que allí donde Jesús ha leído su destino, o más bien, puesto que no la ha descubierto examinando una serie de textos, investigando cuál era *su modo de leer* la Escritura o, más exactamente aún, de *leer la historia*.

Nos lo indica, a su manera narrativa habitual, mediante la *parábola de los viñadores homicidas* (Mt 21, 33 s. y paralelos)[6]. La importancia de esta parábola es conocida: fue al contar esta historia, con subentendidos demasiado claros, cuando selló su destino, porque en ella pone al descubierto las intenciones asesinas de su adversarios, sacerdotes, escribas y fariseos, al mismo tiempo que su identidad de Mesías Hijo de Dios[7]. La recuperación de la célebre imagen de la viña (Is 5, 1-7) indica también que esta parábola es un relato simbólico de toda la historia del pueblo de Dios. Ahora bien, no se trata más que de una larga serie de rebeliones y asesinatos: cuando el propietario envía a sus siervos a los viñadores, estos «agarraron a los siervos, y a uno le golpearon, a otro le mataron, a otro le apedrearon»; realizó un segundo intento y otros aún, que tuvieron el mismo fin trágico. «Finalmente les envió a su hijo, diciendo: ''A mi hijo le respetarán.'' Pero los viñadores [...] agarrándole, le echaron fuera de la viña y le mataron.»

Jesús lee la historia de Israel como lo habían hecho muchos profetas antes que él: es la historia constantemente reiniciada de un pueblo ingrato e indócil, de mala fe, que no quiere dar a Dios lo que le debe. En ella integra su visión de la historia de los profetas: todos ellos, uno tras otro, fueron rechazados y perseguidos, sin que jamás se arrepintiera el pueblo de los malos tratos infligidos a los enviados de Dios. Se trata, pues, de una *ley general de la historia*: los hombres quieren deshacerse de los enviados de Dios, y Jesús contempla en esta ley la suerte que le espera. Por último, escribe la *leyenda*, el modo de leerla en su verdad, de esta historia así resumida y simbolizada, y lo hace

6. Esta parábola ha sido ampliamente estudiada por X. LÉON-DUFOUR 1965, p. 304-344: los versículos 42 (cita de la Escritura) a 44 son un comentario de la comunidad primitiva que apunta en dirección a la resurrección; por sí misma la parábola declara «con certeza que Jesús tuvo conciencia de estar comprometido con un destino doloroso y de cumplir así la profecía del Siervo de Yahveh: convicción que le conducía con seguridad a la muerte redentora» (p. 330). «Pues Dios, que está totalmente de acuerdo con su Siervo Jesús, tiene siempre la última palabra» (p. 331).

7. Esa es también la interpretación de W. TRILLING 1971, p. 165-189: bajo las diversas formas de la redacción, y sea lo que sea de la conclusión, «es Jesús mismo quien se oculta bajo la figura del ''hijo'' de la parábola, y, por medio de este procedimiento, revela y vela a la vez la reivindicación de su misión y de sus plenos poderes, su pretensión de ser justamente *el último*» (p. 179). Ver también el comentario de M. TRIMAILLE 1989 sobre esta misma parábola en Mc 12, 1-12 (p. 253: unión del plano cristológico y del plano eclesial).

por medio de una cita de la Escritura: *«La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido; fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos»* (Mt 21, 42, citando Sal 118, 22-23). Esta conclusión da fe de su firme confianza en que el designio de Dios no fracasará por la mala voluntad de los hombres, que esta larga serie de reveses se convertirá en victoria y que en él, el último enviado, el Hijo, Dios se tomará la revancha final. Sin embargo, Jesús no será una excepción a esta ley: de su muerte sacará Dios su victoria. El designio de Dios respecto a los hombres no puede ser más que un designio de amor y de salvación, como enseña la Escritura por todas partes. Toda esta historia significa, por tanto, que la salvación del mundo pasa por el sufrimiento de los enviados de Dios.

A sus ojos, esta ley es tan general que Jesús la ve proseguir aún después de él. Advierte con frecuencia a sus discípulos que no deben esperar ser mejor tratados que su maestro (Mt 10, 17-25). Anuncia incluso a sus adversarios las persecuciones que harán sufrir a sus propios enviados, amenazándolos con que estas recaerán sobre ellos como condena: «¿Cómo vais a escapar a la condenación de la gehenna? Por eso, he aquí que yo envío a vosotros profetas, sabios y escribas: a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad, para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del inocente Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, [...]» (Mt 23, 33-35). Este texto refleja, sin duda, una situación eclesial posterior a Jesús, pero atestigua bien la lección de historia que los discípulos habían aprendido de él, la que se hace oír en sus invectivas contra los fariseos: «[...] ¡Vosotros sois los hijos de los que asesinaron a los profetas! ¡Vosotros colmáis la medida de vuestros padres! [...] ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados [...]» (Mt 23, 29-31.37; ver Lc 11, 47-51; 13, 34); invectivas de las que se hace eco el reproche dirigido a los «judíos» en general: intentáis cumplir respecto a mí los «deseos de vuestro padre», el diablo, que «fue un homicida desde el principio» (Jn 8, 44).

Quizás fuera una tradición difundida en tiempos de Jesús que la mayoría de los profetas habían sido asesinados, una creencia con la que se intentaba explicar, como justo castigo, las desgracias sufridas por el pueblo en esos momentos. Encontramos otra atestación en el discurso de Esteban ante el sumo sacerdote, que concluye con estas palabras: «¡Duros de cerviz, incircuncisos de corazón y de oídos! ¡Vosotros siempre resistís al Espíritu Santo! ¡Como vuestros padres, así vosotros! ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que anunciaban de antemano la venida del Justo, de aquel a quien vosotros ahora habéis traicionado y asesinado [...]» (Hch 7, 51-52). No se puede establecer, por supuesto, que la muerte fuera la suerte común de los profetas, aunque probablemente algunos la hayan padecido; pero la mayoría, si no todos, en un momento u otro de su vida, estuvieron expuestos a rechazos, injurias, sevicias, de parte de los gobernantes, de los sacerdotes, de los notables o de la gente de alguna ciudad o de alguna provincia. Eso basta para ilustrar, a la manera de una ley de la historia, el destino común a los enviados de Dios: ser perseguidos por aquellos a quienes son enviados,

porque los hombres tienen la costumbre de «resistir al Espíritu Santo» que habla por boca de los profetas y rechazar la palabra de Dios[8].

Esta actitud resulta bastante fácil de explicar, son muchas las palabras de los profetas o de Jesús que podríamos alegar a este respecto. La palabra de Dios es molesta, su ley exigente, los corazones de los hombres no están de acuerdo naturalmente con los deseos de Dios. Los profetas se atraen también con frecuencia estos malos tratos a causa de algunas palabras provocadoras, que forman parte de su misión: deben hacer reproches, proferir amenazas de parte de Dios, reprochan al pueblo constantemente sus infidelidades, su incredulidad, lo amenazan con perder las promesas de la Alianza, incriminan sus actos cultuales, considerándolos desagradables a Dios o, a veces, idolátricos. El pueblo, al sentirse desestabilizado, alcanzado en su confianza respecto a sus instituciones religiosas, amenazado con perder los privilegios de su elección, prefiere volverse contra los profetas, acusarlos a ellos mismos de faltas contra la religión y tratarlos de falsos profetas. No resulta exagerado decir que Dios, al confiarles semejante misión, los envía a la muerte, que su muerte está incluida en su designio.

No es dudoso que estas mismas razones explican la tensión que se instaló desde muy pronto entre Jesús y sus correligionarios, y sobre todo con sus responsables. Bastará, de momento, con recordar que Jesús los acusa de no conocer a Dios y de tener al diablo por padre (Jn 8, 19.39-41.44); que anuncia la destrucción de la ciudad que mata a los profetas (Mt 23, 38); y que concluye la parábola de los viñadores homicidas con esta amenaza: «Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos» (Mt 21, 44). Frases de este género, y son muchas, serán causa de su muerte, como otras semejantes lo habían sido de la de los profetas. Una misma misión le predestinaba a la misma suerte.

Con todo, no se trata, en su caso, de una simple fatalidad histórica. Su pensamiento va más lejos y sabe discernir el designio de Dios en cuanto designio de salvación, como indica la cita de la Escritura que da como *leyenda* a la parábola de los viñadores: *«La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido»*[9]. Puesto que en el pasado Dios no intentó detener la mala voluntad de los hombres, ni opuso su poder a sus violencias, Jesús comprende que no forma parte de su plan intervenir con poder en el curso de la historia, sino obtener la salvación de los hombres de los fracasos y sufrimientos de sus enviados, y adquiere la certeza de que Dios no dispensará tampoco a su último enviado, aunque convertirá su muerte en victoria definitiva[10]. *«Fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos»*:

---

8. J. DUPONT 1969, p. 294-318, pone las palabras de Jesús sobre la suerte de los profetas en relación con la bienaventuranza dirigida a los perseguidos (Mt 5, 11), lo que confirma la perspectiva escatológica en la que Jesús se insertaba en la línea de los profetas perseguidos, puesto que «la última bienaventuranza llama a los perseguidos a participar por anticipado en la alegría y la acción de gracias de los beneficiarios del Reino de Dios» (p. 324).

9. P. BEAUCHAMP 1988, p. 28, observa, a propósito de los versículos 42-43: «una nueva "piedra angular" hace un nuevo templo, es decir, una nueva "nación".»

10. Ver X. LÉON-DUFOUR 1979, p. 82-90. P. 89: «Jesús situó su existencia en la larga tradición del Justo perseguido al que Dios viene a salvar, igual que la había situado al cabo de la tradición de los profetas de suerte trágica»; p. 90: «Frente a la muerte amenazadora, Jesús

se puede reconocer en que toma el bando contrario de los medios humanos, hace uso de la paciencia allí donde los hombres emplean la violencia, en que acepta la humillación cuando estos despliegan su orgullo, y en que triunfa por medio del fracaso al que creían haberlo reducido. *«Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte»* (1 Co 1, 27). La lección que extrae Pablo del acontecimiento de la Cruz concuerda con la lectura hecha por Jesús de la historia de la salvación, ambos remiten a la misma *comprensión* de las Escrituras.

Esta comprensión de las vías de la salvación implica una cierta intuición de Dios, conforme a la que se encuentra en los profetas, «Dios lento a la cólera y lleno de misericordia», Dios de paciencia y de amor. No es la que acude espontáneamente a la mente de los hombres: en la necesidad quisieran poner el poder de Dios a su servicio, en la falta temen su venganza. Se presiente que el malentendido fundamental entre Jesús y sus adversarios se centra en este punto. Tanto él como ellos parecen estar aparentemente de acuerdo en la conclusión de la parábola: la viña será quitada a los viñadores homicidas y confiada a otros (Mt 21, 41.43). Mas la venganza de Dios será el perdón y la generosidad. En aquellos que *«Mirarán al que traspasaron»* (Jn 19, 37, citando Za 12, 10), «derramará [...] un espíritu de gracia y de oración» (Za 12, 10), de suerte que el objeto de la promesa será comunicado a aquellos que no tenían ningún derecho a él, aunque sin ser retirado a aquellos que habían perdido los suyos (Hch 2, 38-39; 3, 17-20; Ga 3, 13-14). La intuición de Dios propia de Jesús le permitía comprender así lo que constituiría la salida salutífera de su misión. Su suerte no podrá ser distinta a la de sus predecesores, y si Dios hacía servir los sufrimientos de estos al éxito de su designio de salvación, lo mismo sucederá con los suyos. Con una diferencia fundamental, no obstante: aquellos eran enviados y sufrían a título de siervos, «él como hijo, al frente de su propia casa» (Hb 3, 5). O más bien, puesto que la diferencia no puede ser de orden cuantitativo, en él es donde toda la historia anterior adquirirá su eficacia salutífera[11].

En efecto, aquellos que mataban a sus predecesores los trataban de falsos profetas y lograban, cegándose, disculparse de haberse rebelado contra Dios, o incluso imaginarse «que le daban culto», como dice Jesús de aquellos que más tarde habrían de matar a sus discípulos, añadiendo: «Y esto lo harán porque no han conocido ni al Padre ni a mí» (Jn 16, 2-3). Mas el crimen cometido con el hijo no deja de alcanzar a Dios en sí mismo; el rechazo del

---

mostró el secreto de su existencia: la presencia del Dios de amor, su Padre, que guía su designio y que lo realizará a su manera.»

11. Ver J.-N. ALETTI 1989, p. 54: «Desde Nazaret (ver Lc 4, 16-30), Jesús ve la historia profética bajo el signo de la universalidad y del rechazo, trazando así una vía a través de las Escrituras hasta él mismo: el profeta del hoy escatológico»; p. 205: «Como Jesús no dice sobre sí mismo más que lo que permite a los discípulos y a las masas preguntarse —según los principios de la cristología indirecta— sobre su identidad y sobre la paradójica suerte que le espera, *el lector sabe únicamente que Jesús tiene conciencia de ser el Mesías y de tener que padecer el rechazo de sus contemporáneos*»; p. 208-209: «El itinerario de Jesús, por el "Era preciso" de los sufrimientos, no tiene otra explicación que *esa fidelidad de un amor que no puede más que ir al extremo*». He subrayado los juicios a los que asiento plenamente y que se deben a la fineza del «acercamiento narrativo» del autor.

hijo, el último enviado, que recapitula la historia de la revelación y es su heredero (Hb 1, 1-2), adquiere el carácter del rechazo absoluto a Dios; por consiguiente, vengando la muerte de su hijo es como Dios tomará venganza definitiva de todas las ofensas que se le han hecho en todos los tiempos a través de sus enviados, la venganza del amor absoluto y del perdón definitivo. Cualquiera que, escuchando los gemidos del Espíritu (Rm 8, 23), recoja en la muerte del hijo la revelación de que la justicia de Dios es idénticamente su amor, encontrará aquí su perdón y su justificación.

Así es como Pablo comprendió el «proceso» de la salvación en Cristo: «a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús» (Rm 3, 25-26). Tal es la *comprensión* de su destino y de su muerte salutífera que pudo adquirir Jesús al meditar la larga historia de la *paciencia de Dios.*

## «MUERTO POR NUESTROS PECADOS»

Dado que su muerte, tal como él hablaba de ella, debía ser salutífera, ¿es preciso concluir que Jesús «murió por nuestros pecados» en el sentido de que Dios le había pedido, al enviarlo al mundo, y Jesús había aceptado, desde ese momento y de manera consciente, ir a la muerte como víctima de expiación por todos los pecados de los hombres? El texto de Pablo citado más arriba lo deja entender, y lo mismo otros pasajes del Nuevo Testamento. La cuestión se plantea, en primer lugar, a propósito de los anuncios de la pasión que hemos comenzado a estudiar, pues las profecías del Siervo de Yahveh favorecieron la interpretación de estos anuncios en sentido expiatorio, como ya hemos hecho alusión a ello, y eso ya en escritos apostólicos. Pero ¿es posible que el mismo Jesús haya dado semejante sentido a su muerte?, ¿es incluso seguro que le encontrara cualquier sentido? Esa es la cuestión que vamos a examinar.

Hagamos una observación previa: que Jesús haya «muerto por nuestros pecados según las Escrituras» es un enunciado de la doctrina apostólica (1 Co 15, 3) que se impone incondicionalmente a la fe y que confiere a su muerte un sentido salutífero sin el menor asomo de duda. Pero no define la naturaleza de esta salvación ni su modo de realizarse. Varios exégetas dan al enunciado un sentido sacrificial por referencia a las expresiones rituales del Antiguo Testamento: «sacrificios por los pecados», «expiaciones», «ofrendas por los pecados». Pero no hay nada que autorice la transferencia de este sentido sacrificial fuera del contexto ritual que lo especifica. La preposición griega *huper* (*ὑπέρ*, en latín *pro*) traducida por «por» significa simplemente (entre otras cosas) «a causa de» o «en favor de». En cuanto a determinar qué vínculo de causalidad, ocasional o necesaria, o de finalidad, penalizadora o gratificante, pone entre esta muerte y nuestros pecados, el enunciado se contenta con remitirnos a la comprensión de las Escrituras.

Precisamente acabamos de examinar lo que de la muerte de Cristo se puede decir «según las Escrituras», y conviene recordar las conclusiones de esta

primera investigación sobre el punto que ahora nos interesa. Son francamente negativas. En los textos en que anuncia su muerte como un destino *escrito* por adelantado, nada permite afirmar que piense en ella como una obligación para expiar nuestros pecados, puesto que la vincula al destino común de sus predecesores muertos por la maldad de los hombres, «muertos a causa de los pecados» de estos últimos si se quiere, pero con exclusión de una finalidad expiatoria. Lo que no le impide, ya lo hemos subrayado, comprender su propia muerte, a través de estos anuncios, en una perspectiva singular y positivamente salutífera, determinada por el trueque de su muerte en victoria y de la venganza de Dios en perdón incondicional —desligado de toda condición satisfactoria.

Esta primera constatación es impresionante, pero no nos dispensa de examinar si no se puede dar a estos textos una interpretación más adecuada, desde fuera, en favor de un acercamiento a otros pasajes de la Escritura. La objeción se presenta como sigue. El *modelo* más antiguo empleado para pensar la muerte de Jesús fue la figura de los justos oprimidos (Hch 3, 14) y la de los profetas perseguidos (Lc 24, 19; Hch 3, 21), empleados a veces conjuntamente (Hch 7, 51-52; ver Mt 23, 31-35). Se trata de un lenguaje que, de modo manifiesto, tiene que ser relacionado con lo que hemos dicho de la relectura hecha por Jesús de la historia de los profetas asesinados. Ahora bien, ese lenguaje se ha prestado a una interpretación sacrificial, aunque no la tenga en sí mismo.

La tradición que incluye a Jesús en el número de los profetas perseguidos, mezclada con la expectativa, en determinados medios apocalípticos (como Qumrán), de un Mesías sufriente, visto en la línea de Is 53, se piensa que contribuyó a dar a Jesús la figura apocalíptica del *Hijo del hombre*[12], cuyo título va ligado a los anuncios de la pasión y de la resurrección que encontramos en los evangelios[13].

Desde esta perspectiva, Jesús recapitula y simboliza ante Dios todo el sufrimiento humano, en particular el de sus enviados, y adquiere figura de *intercesor*: el sufrimiento toma sentido en él, interpela a Dios, provoca su cólera contra los malvados y su piedad para con los oprimidos; del mismo

---

12. Sobre el título de «Hijo del Hombre» en las parábolas de Henoc, ver P. GRELOT 1978, p. 154-167.

13. La cuestión de la autenticidad de los anuncios de la pasión está ligada a la del uso del título de Hijo del hombre y al problema de la conciencia mesiánica de Jesús y de la impresión que tenía de su muerte futura. Este problema se enuncia a menudo en estos términos: ¿Se identificó Jesús con el Siervo de Dios de Isaías 53 al tomar el título de Hijo del hombre? J.A. ROBINSON 1960, p. 94-97, resume los debates anteriores sobre este punto. R. BULTMANN 1965, p. 26-32, y 1968, p. 115-116, se pronuncia contra esta identificación. Para A. VÖGTLE 1969, p. 61-73, admitir que Jesús vio venir su muerte en una perspectiva escatológica no equivale a mantener que tenía conciencia de ser el Siervo destinado a una muerte expiatoria, tal como parece pensar R. SCHNACKENBURG 1969, p. 28-32. J. JEREMIAS 1973, p. 321-345, se inclina por la autenticidad del título de Hijo del hombre. P. BENOIT 1975, p. 135-140, admite que Jesús se identificara con el Siervo sufriente. Para P. GRELOT 1981, p. 163-164, esta identificación no se puede probar, aunque «la proyección de los Poemas sobre el desarrollo de su ministerio y sobre su Pasión muy bien puede ser la prolongación de una apropiación que él mismo ha inaugurado», p. 186-187. J. GUILLET 1991, p. 137-158, sostiene la autenticidad del título Hijo del hombre. Al final de una recensión de las «opiniones contemporáneas», S. LÉGASSE 1977, p. 271-298, concluía: «Con toda evidencia, el origen del título de Hijo del hombre aplicado a Jesús en los evangelios no ha recibido aún la explicación que, aun ateniéndose a las grandes líneas, fuera aceptada unánimemente por la ciencia contemporánea» (p. 295).

modo que Dios había hecho a su Cristo *solidario* con todo el sufrimiento humano, así también hace a la humanidad solidaria con la justicia y la gracia de Cristo; el sufrimiento del último enviado es, por consiguiente, un *acontecimiento salutífero:* desencadena un juicio de Dios, una inversión del curso de la historia, *a causa de este dolor* Dios perdona a la humanidad.

Ese es el sentido que hemos encontrado a la relectura de la historia hecha siguiendo a Jesús y los anuncios que hizo de su muerte. Ese sentido se manifiesta ya, de hecho, en el cuarto canto del Siervo de Yahveh en Is 53: en él se ve el punto de llegada de una larga reflexión sobre el sufrimiento de los justos y de los profetas, la intuición de que todas estas miserias reciben un sentido y postulan una intervención de parte de Dios, y el presentimiento de que esta historia encontrará un desenlace en el destino solidario de su último «Siervo»[14]. Es seguro que los autores del Nuevo Testamento, o bien al escribir el relato de la pasión (Mateo sobre todo), o bien al enseñar la significación teológica de la muerte de Cristo (Pedro entre otros), se han inspirado en la figura del Siervo[15]. ¿Es posible que ellos recibieran más de lo que nosotros hemos encontrado hasta ahora, a saber: precisamente la idea de una muerte sustitutiva y expiatoria?

Cabría pensarlo al leer, por ejemplo, estas palabras de Pedro: «habéis sido rescatados [...] con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo», «[...] ya que también Cristo sufrió por vosotros [...], el que, al ser insultado, no respondía con insultos; [...]; el mismo que, sobre el madero, *llevó nuestros pecados en su cuerpo*, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia; con cuyas heridas habéis sido curados» (1 P 1, 18-19; 2, 21-24); o incluso al advertir el título de «Cordero de Dios» atribuido a Jesús por Juan el Bautista: «He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29) y retomado en el Apocalipsis de Juan: «Digno es el Cordero degollado de recibir el poder [...]» (Ap 5, 8-13); y al relacionar estos textos con los versículos de Isaías:

> ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba [...] Él ha sido herido por nuestros pecados, [...] y Yahveh descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, [...] Mas plugo a Yahveh quebrantarle con dolencias. *Si ofrece su vida en expiación*, verá descendencia, prolongará sus días, [...] Tras las pruebas de su alma, verá luz, será colmado. *Por su sufrimiento justificará mi Siervo a muchos* y las culpas de ellos él soportará. Por eso le daré su parte entre los grandes [...] ya que indefenso se entregó a la muerte [...] cuando *él llevó el pecado de muchos*, e intercedió por los pecadores (Is 53, 4-12).

Los puntos de relación no pueden ser negados. Por desgracia, el texto de Isaías no es seguro en este pasaje, y en especial, allí donde se encuentran las expresiones más sobrecogedoras, presenta varias lecturas diferentes y huellas de retoques que algunos críticos estiman tardíos y probablemente cristianos. Sin entrar en la discusión, puede concederse que el sentido del texto recibido

14. Sobre el título mesiánico de «Siervo», ver H. CAZELLES 1978, p. 141-151, 234-236.
15. Sobre la interpretación de los Poemas del Siervo de Yahveh en el Nuevo Testamento, ver P. GRELOT 1981, p. 138-189.

es oscuro en puntos decisivos: ¿debía pasar el Siervo por la muerte puesto que se le promete la prolongación de sus días? ¿Fue «probado» y «colmado» por los otros o también por él? ¿Sufrió propiamente a título de víctima sustitutoria o simplemente de «intercesor»? Además, parece extraño que un judío de la antigüedad haya tenido la idea de que un hombre pudiera «ofrecer su vida en expiación» por otros, porque la expiación depende de la aceptación del sacrificio por Dios y nadie puede sustituirle en ese cometido. A pesar de estas dificultades, un retoque tardío del texto, si se acepta la hipótesis, no probaría menos la existencia, en algunos círculos cristianos, de una representación sacrificial de la muerte de Cristo, que habría sido trasladada a la figura del Siervo, aunque habría sido elaborada a partir de esta, como lo muestran las correspondencias entre el texto de Isaías y los de Pedro y otros autores neotestamentarios.

Con todo, sigue en pie que no puede afirmarse con toda certeza que existiera antes de Jesús una tradición mesiánica de tipo sacrificial, en la que se hubiera podido tomar una precomprensión de su muerte futura y que hubiera estado presente en su pensamiento cuando la anunciaba bajo el título de Hijo del hombre. En estos anuncios no hay huellas, lo acabamos de recordar, de semejante representación; estaría injustificado introducirla en ellos tomando como pretexto la figura del Siervo.

El problema es, por otra parte, más radical si se trata del *propio pensamiento de Jesús sobre su muerte*, puesto que los historiadores de los orígenes cristianos han discutido mucho y lo siguen haciendo sobre la cuestión de saber si pudo darle algún sentido salutífero. Hace ya muchísimo tiempo que Bultmann afirmó que «no podemos saber si Jesús encontró un sentido a su muerte». Es verdad que una buena parte de la crítica exegética de su tiempo, sobre todo de la crítica protestante alemana, pensaba o bien que los anuncios de la pasión o de la resurrección puestos bajo el título del Hijo del hombre no pueden ser de Jesús, dando testimonio de una elaboración teológica posterior al evento, o bien que son de él pero no hablan de él, puesto que están enunciados en tercera persona. Por nuestra parte no tenemos intención de entrar en esta discusión, que nos parece o superada o mal orientada, aunque no podemos ignorar completamente la cuestión.

En nuestros días, el escepticismo de Bultmann anda lejos de imponerse a la mayoría de la crítica, aun cuando haya sido tomado muy en serio incluso del lado católico, en el que ha inspirado varias respuestas de gran prudencia. El rechazo ya sea a atribuir ya sea a aplicar a Jesús los anuncios referentes al Hijo del hombre proviene de algunos *a priori* discutibles, pero no de argumentos irrefutables, y está ligado a una concepción de la historicidad de los textos que ha sido totalmente renovada por la historiografía moderna. En cuanto a la prudencia manifestada por ciertos teólogos católicos, se explica en buena parte por el prejuicio tradicional que identifica sentido salutífero y valor expiatorio, y a buen seguro resulta difícil encontrar en estos anuncios la prueba de que Jesús aceptaba su muerte expresamente para expiar los pecados de los hombres. El error estriba, sobre todo, en no plantearse la cuestión del *sentido* de esta muerte en la *perspectiva* en que se sitúa Jesús para anunciar su *hecho* futuro como la salida inevitable, aunque no la última palabra, de su carrera profética.

El procedimiento que hemos seguido nos ha permitido, de hecho, responder a la cuestión de Bultmann antes de haberla planteado, porque esta cuestión se insertaba en una problemática diferente. Nosotros no hemos partido a la búsqueda de un *sentido*, el que Jesús hubiera podido dar a su muerte, sino de un *hecho*: ¿dónde encontraron los apóstoles que «Cristo *murió* por nuestros pecados *según* las Escrituras»? ¿Fue Jesús quien les enseñó que, según ellas, Cristo *debía* morir y resucitar? ¿cómo lo había descubierto? En una relectura global de la historia de los profetas: lo que le esperaba estaba prefigurado en lo que le había pasado a sus predecesores, él no podía escapar a la suerte que había sido el destino común de aquellos, su misión le pedía consumar este destino.

Es seguro que no hizo esta lectura de la historia pasada independientemente de su historia presente, e interpretó una através de la otra. A partir de un determinado momento de su carrera, la hostilidad cada vez más declarada con la que chocaba de parte de los círculos oficiales del judaísmo le hizo presentir un desenlace fatal, si continuaba cumpliendo su misión tal como lo había hecho hasta ahora, aunque se sintió impulsado por Dios a no cambiar de ruta y a dar testimonio de su misión aun a riesgo de morir. Entonces se volvió a las Escrituras para comprender lo que le sucedía y cómo podía concertarse eso con la voluntad de Dios. De este modo adquirió la certeza de ir a la muerte y aceptó este desenlace, porque entraba en el designio de salvación de Dios: «Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos [...] y ser matado y resucitar al tercer día» (Mt 16, 21).

La ejecución de Juan el Bautista pudo ser para él la advertencia premonitoria de la suerte próxima que le aguardaba, puesto que atribuye la responsabilidad de la misma a la malignidad de sus propios adversarios y porque, al designarle con el nombre de Elías, lo vincula a la tradición de los profetas perseguidos, en la que él mismo se asigna un lugar, el último: «Ciertamente, Elías ha de venir a restaurarlo todo. Os digo, sin embargo: Elías vino ya, pero no le reconocieron sino que hicieron con él cuanto quisieron. Así también el Hijo del hombre tendrá que padecer de parte de ellos» (Mt 17, 11-12).

Pero ¿cómo encontraba en esta historia una promesa de resurrección? Porque interpretaba este destino como un designio de salvación: Dios envía profetas a su pueblo para preparar el cumplimiento de sus promesas, que es la venida de su Reino; si permite que su designio sea abocado al fracaso por los hombres es porque, en su paciencia y misericordia, se reserva obtener su victoria de este fracaso, del sufrimiento y de la muerte de sus enviados; al final de esta historia estará, por consiguiente, la salvación, la apertura del Reino de Dios, manifestado por la elevación a su derecha de su último enviado. Todo eso lo comprendía Jesús al meditar las Escrituras, aunque también sobre la base de su propia experiencia: veía los frutos de salvación que Dios obtenía ya de sus fracasos y de sus sufrimientos (así, la confesión de Pedro antes del primer anuncio de la pasión: Mt 16, 17), y se sentía apoyado y fortificado por Dios en todas estas pruebas (así, tras este anuncio, por la voz del Padre: Mt 17, 5).

Jesús no concibe que Dios atribuya, de una parte, un valor salutífero universal a su muerte por estar ofrecida en expiación por todos, y que le

otorgará, de otra parte, resucitar como una recompensa estrictamente personal. Concibe su resurrección como algo *que debe ser* en sí misma la salvación definitiva y universal, porque *realizará para todos* los justos la apertura del Reino de Dios. No la anuncia como un *acontecimiento* histórico encadenado al de su muerte y dependiente únicamente de ella, sino como el *sentido futuro* que lleva delante de ella toda la historia que le precede, y que hace de ella la historia de salvación siempre rechazada; su muerte será la inversión salutífera de esta historia al final de los tiempos, la revancha que la paciencia de Dios se prepara, desde hace mucho tiempo, a través del fracaso siempre renovado de sus enviados, la venganza de amor que consumará el día en que su paciencia sea llevada al extremo, cuando su último enviado, su Hijo, haya sido rechazado a su vez, el triunfo que estallará el «tercer día», imprevisto como el relámpago, tan repentino como larga habrá sido su espera.

Esta resurrección se producirá, pues, en beneficio de todos, en la persona de este último enviado. Jesús se presenta como tal; por eso emplea, para designar lo que le espera, el título de «Hijo del hombre», tomado de las profecías de Daniel (Dn 7, 13), que tenía el sentido de Cristo o de Mesías en la expectativa apocalíptica de su época. Que fuera él mismo quien se dio este título o que lo recibiera de la comunidad, es algo que no cambia radicalmente la relación simbólica de Jesús con este título, cuando se observa el modo «paradójico» en que funciona en estos anuncios: Jesús se lo atribuye sin apropiárselo del todo, puesto que lo emplea en tercera persona y en futuro[16]. Se trata, en efecto, del título de un *personaje de relato* que descubre Jesús en su relectura de la historia de los profetas, un personaje sólo entrevisto en una visión del futuro, pero cuya inevitable venida es postulada por esta larga historia de fracasos, porque el designio de Dios no puede estar abocado perpetuamente al fracaso, un personaje al que su misma *ausencia* de la escena histórica hace reconocer y predestina a aparecer y desaparecer, a morir y resucitar.

Jesús asume el papel de este personaje designándose (haciéndose designar) con este título, pero no puede apropiárselo de modo personal en tanto no haya ejercido del todo este papel. Emplea el título *en futuro*, para permitir a sus discípulos reconocerle como aquel que debía venir el día en que tenga que desaparecer en la muerte y en Dios; se refiere a este título a la manera de un *signo* profético, que debería permitirles comprender «según las Escrituras» su muerte, anunciada como el acontecimiento portador del sentido de la resurrección futura. Al emplear el título en forma *impersonal*, reserva a Dios el derecho de otorgárselo, de identificar su persona con su personaje profético, el día en que Dios le *constituirá* Cristo y Señor elevándolo a su derecha (Hch 2, 36; Flp 2, 9). Mediante un uso semejante de este título, Jesús se asigna un *deber-ser*: acepta ir a la muerte para recibir y para transmitir la herencia de la salvación prometida a todos aquellos que invocan la paciencia de Dios. Charles Perrot ha expresado de manera luminosa la relación de este título con la persona de Jesús[17]:

---

16. Ver J. GUILLET 1991, p. 158: «la paradoja del lenguaje sobre el Hijo del hombre se explica por el misterio que constituye el fondo de la personalidad de Jesús.»
17. Ch. PERROT 1979, p. 241-272 (cap. VII: «El Hijo del hombre»).

La comunidad cristiana de lengua aramea, al poner constantemente la expresión «Hijo del hombre» en los labios de Jesús para referirse a sí mismo, rememora de modo asombroso el *Yo* de Jesús[18], y con una frecuencia tal que no se puede explicar bien más que por el choque producido sobre los discípulos mismos de Jesús. La extrañeza de la expresión aumenta aún cuando designa a Jesús como exterior a sí mismo, en su otro sí mismo (Mc 8, 38). No sólo la comunidad se acuerda de que su Señor era otro, sino también de *que él se consideraba otro distinto del que era*[19].

Al interpretar de este modo el pensamiento de Jesús sobre su propia muerte, no estamos suponiendo que estos anuncios sean ni necesaria ni integralmente sus propias palabras, aunque sí admitimos que expresan en todo caso la comprensión de su muerte que había logrado dar sus discípulos. Hemos dicho que se puede dar razón de la pretensión de Jesús a recibir el título de Hijo del hombre, dado que el relato da a entender claramente, cuando se presenta la ocasión, que hablaba así de él (ver Mt 17, 9-13). Los anuncios de su muerte realizados bajo este título son coherentes con otros pronunciados en primera persona (ver Mt 16, 21-23), coherentes asimismo con lo que dijo de los profetas ejecutados, y otro tanto con su parábola de los viñadores homicidas. Sus palabras sobre su propia muerte forman parte íntegramente del relato evangélico. Rechazarlas, so pretexto de que seguramente no todas son de él, equivaldría a destruir esta coherencia, a desintegrar totalmente el relato, y, al cabo, a volver ininteligible su composición.

El relato evangélico es, en efecto, en su globalidad, la puesta en cuestión del sentido de la muerte de Jesús, la puesta en discurso de una cuestión sobre su muerte, y esta cuestión es Jesús mismo quien la planteó, es la huella de sus palabras y sus acciones en el relato. No tomamos estos anuncios como palabras directamente salidas de su boca, admitimos que forman parte *del relato*, enuncian lo que se contaba de él. Pero resultaría vano buscar cualquier otra vía de acceso a su pensamiento aparte del relato: no hay ninguna otra *desde abajo;* y el acceso que nos abre es muy seguro, pues el relato no existiría si no expresara la coherencia entre la persona de Jesús y lo que vivió con el sentido que estas palabras dan a su muerte y a toda su vida[20].

---

18. Para algunos autores, el recurso al arameo permitiría ver en la expresión «Hijo del hombre» una circunlocución por «Yo». Según un autor judío, G. VERMÉS 1978, p. 211-251, esta manera de hablar sería propia de Jesús, aunque no tendría, en su boca, connotación mesiánica. Ver Ch. Perrot más abajo.

19. Ch. PERROT 1979, p. 265 (subrayado por mí). El autor observa que las dos expresiones —Hijo del hombre y Reinado de Dios— proceden de dos lenguajes diferentes (el uno mesiánico y escatológico el otro), aunque no contradictorios, de suerte que «proclamar la proximidad del reinado de Dios en virtud de su propio anuncio y de su acción, o emplear el *Yo* del Hijo del hombre, equivalen por una parte a lo mismo. Anunciar un reinado de Dios que viene mediante el hecho de su propia mediación equivale a autodesignarse como el Hijo del hombre que viene» (p. 268).

20. P.-M. BEAUDE 1980, p. 321-324, explica, a propósito de la parábola de los viñadores homicidas, que es preciso superar el problema de la historia de la tradición del texto y comprender que, gracias al «trabajo de redacción de los primeros cristianos», «el Jesús de la historia está *representado* en la escritura»: «Del lado de la escritura, el acontecimiento Jesús no puede ser más que representado»; «*Se produce un cuerpo textual, que no existiría sin el acontecimiento Jesús;* y ese acontecimiento, ahora pasado, adquiere a partir de ahora sentido por el trueque del Jesús de la escritura, que toma el lugar del personaje histórico para expresarlo» (el subrayado es mío).

Aun tomadas como narración, no expresan menos una *lectura* de los acontecimientos enseñada o inspirada por él; y si esa lectura no ha tenido lugar sino después de la Pascua y en la fe, no ha podido ser recogida más que porque se articulaba con las palabras anteriores de Jesús y con la fe que suscitaba ya en su entorno y con la viva cuestión que era él para todos. *Sus palabras sobre su muerte pertenecen a la trama del relato, forman parte constitutiva del personaje que el relato saca a escena.* No debemos decir nada de su muerte, si somos incapaces de hacerle asumir lo que sobre ella digamos; no podemos imputarle ningún otro pensamiento sobre su muerte que el que resulte de la coherencia y de la globalidad del relato; trasladamos este sentido a Jesús con toda seguridad porque de otro modo nada se hubiera contado de él[21]. Xavier Léon-Dufour proyecta una luz decisiva sobre la comprensión que pudo tener Jesús de su muerte, observando que no puede ser extraña al sentido que él había dado a toda su vida, el de un servicio *al* otro[22]: «En primer lugar, es preciso notar la relación que une ''morir por'' con ''existir para''. [...] Por tanto, si la comunidad cristiana sistematizó la significación redentora de la muerte de Jesús hablando de ''muerto por nosotros'', es para *recapitular lo que Jesús ya había dicho y vivido*[23]».

En virtud de todas las lecturas concordantes que hemos realizado, consideramos, pues, como adquirido que Jesús daba a sus sufrimientos un sentido salutífero: su muerte, convertida en resurrección, era, a sus ojos, *obra de Dios*. Hemos establecido este punto sin haber tenido necesidad y sin haber encontrado los medios para calificar este sentido de sacrificial. Ahora debemos buscar si es legítimo quedarnos ahí o si es preciso ir más lejos.

Es un hecho ahora admitido por la mayor parte de los exégetas que la muerte de Jesús no está representada, en los escritos neotestamentarios, por un solo *lenguaje*, sino por varios[24], y que el sacrificial no es el más antiguo —lo hemos visto—, ni siquiera quizás el más frecuente —lo vamos a ver. Esta observación viene bien para relativizar el sentido expiatorio. Aún nos hace falta apreciar qué libertad de elección y de interpretación se deja a los teólogos. De eso nos vamos a ocupar ahora.

---

21. J. GUILLET 1991, escribe en la p. 209: «Si [Jesús] dice saber porqué está en el mundo, debe saber también porqué muere. Y si él no nos lo dice, no lo sabremos nunca. No tenemos derecho a proclamar que Jesucristo nos salva a través de su muerte más que si esta certeza nos viene de él.» Existe una gran fuerza de verdad en estas palabras, con las que concuerda lo que yo digo aquí. Pero el deseo del autor de referirse directamente a la conciencia de Jesús las hace frágiles. Ahora bien, esta no es accesible a una investigación histórica; no se puede apelar a esta conciencia más que a través de la doble mediación de un relato creyente y de una acogida creyente de este relato.

22. X. LÉON-DUFOUR 1976, p. 28-44; cito la conclusión de su análisis. Sobre la perspectiva del «Jesús prepascual», el autor invoca dos criterios: la *diferencia* y la *coherencia* (p. 28-30).

23. *Ibid.*, p. 43 (subrayado por mí). El autor prosigue: «Mas entonces la vida de ''servicio'' de Jesús puede ser asumida en una muerte de ''sacrificio'': existe continuidad entre el servicio y el sacrificio, expresando este último en lenguaje cultual la realidad vivida en la existencia anterior.» Acepto el término de ''sacrificio'' en este sentido que no incluye el sentido expiatorio habitualmente atribuido al término cultual.

24. Ver *ibid.*, p. 14-27.

## «DAR LA PROPIA VIDA COMO RESCATE»

De hecho, son muy pocas las palabras de Jesús que se prestan a una interpretación sacrificial, apenas hay más de dos: una declaración sobre el Hijo del hombre «entregado como rescate» y las de la Cena. Vamos a estudiar sucesivamente estos dos enunciados, reagrupando, a continuación, algunas otras frases de Jesús o de los apóstoles que van en la misma línea. La primera serie de análisis confirmará el resultado al que ya hemos llegado, a saber: que Jesús dio a su muerte un sentido salutífero, aunque no expiatorio. En la segunda serie de textos, encontraremos una *interpretación* sacrificial, e intentaremos juzgarla y medir su alcance.

La primera declaración clausura una discusión que se había levantado entre los discípulos sobre su mutua precedencia, y eso a continuación del anuncio por parte de Jesús de que «el Hijo del hombre va a ser entregado [...] condenado [...] ultrajado, flagelado y crucificado», y que resucitará a renglón seguido (Mt 20, 18-19; Mc 10, 33-34). Esta discusión significa, en consecuencia, el rechazo, por parte de los discípulos, de la vía de las humillaciones en la que Jesús se introducía, y refleja asimismo, sin duda, la turbación que este recuerdo había dejado incluso después de la resurrección en muchos de ellos. Jesús zanja así el debate:

> «Sabéis que los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro *servidor*, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro *esclavo*; de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino *a servir y a dar su vida como rescate por muchos.*» (Mt 20, 25-28; Mc 10, 42-45)[25].

El título de Hijo del hombre no debe ser un pretexto para sospechar de la autenticidad de este pasaje, pues el mensaje es enormemente familiar a Jesús y lleva la marca propia de su personalidad; volvemos a encontrarlo además casi idéntico y en un debate semejante, aunque en una situación diferente, en Lucas, y figura en una declaración hecha en primera persona. Resulta, por tanto, legítimo unirlo a los otros anuncios de la pasión, para buscar en él el sentido que daba Jesús por anticipado a su muerte.

¿Encontramos aquí un sentido sacrificial? Los que lo alegan razonan basándose en la palabra *rescate*: la ley castiga el pecado con pena de muerte,

---

25. Son varios los exegetas que dan a este logion el sentido de una muerte expiatoria: J. JEREMIAS 1973, p. 365-367; M. BASTIN 1976, p. 83-98 («cada vez es más difícil sostener que la idea de un Mesías sufriente era totalmente desconocida de la Sinagoga», p. 90). Yo prefiero seguir el pensamiento de X. LÉON-DUFOUR 1979 (en la misma perspectiva que la expuesta en la nota 23), p. 90-100: «[...] resulta difícil interpretar de manera sacrificial las palabras de Jesús sobre la "redención" *(lutron)* de Mc 10, 45» (p. 93), que probablemente no son auténticas (p. 94); «La idea que domina todo el pasaje es la del servicio, cosa que Lucas (22, 25-27) ha puesto perfectamente de relieve hablando del servicio en la mesa y situando las palabras de Jesús en el marco de la Cena. [...] *Su actitud deservicio condujo a Jesús a la muerte, una muerte que corona todo lo que la precedió»* (p. 95, el subrayado es mío). «La muerte violenta no es, por consiguiente, fatal, como si Dios la hubiera querido directamente; es necesaria como la consecuencia inevitable de la fidelidad a Dios y a los hombres» (p. 97).

nadie puede ser liberado en tanto su deuda no haya sido pagada, por consiguiente Jesús va a ofrecer su vida como rescate para pagar esta deuda y liberar así a los hombres de la esclavitud del pecado y de la muerte; el sentido sacrificial está reforzado por un envío a las palabras de la Cena, donde anuncia que su sangre «va a ser derramada *por muchos para perdón de los pecados*» (Mt 26, 28), y al ya citado poema del Siervo, que «*justificará a muchos*», que «*soportaba las faltas de muchos*» (Is 53, 11-12). Este sentido no es, pues, inmediato, se desprende de un razonamiento teológico, que reposa sobre el postulado de que el pecado no puede ser perdonado sino a condición de haber sido expiado previamente (tendremos que examinar si este postulado conviene de modo adecuado al régimen de la gracia en el Nuevo Testamento). Las relaciones alegadas están desprovistas de pertinencia. Is 53 no emplea la palabra *rescate* y emplea la palabra *muchos* en giros literarios diferentes. La fórmula: «entregar la vida en rescate *por* muchos», emplea en griego una preposición, *anti*, en un sentido muy preciso: *a cambio de, en lugar de*, que forma locución con la palabra *rescate* para significar un intercambio conmutativo: esto *contra* aquello, la vida del Hijo del hombre contra la de muchos; mientras que el relato de la Cena se sirve, en Mateo, de otra preposición, *peri*, en un sentido mucho más neutro (con respecto a, en torno a), y de otra aún en Marcos, *huper*, que convendría mejor a nuestra fórmula (a causa de, en defensa de, en nombre de), pero sin tener la misma connivencia con la palabra *rescate*. Dejadas de lado estas relaciones, así como el postulado teológico que subyace en ellas, no hay nada que imponga atribuir a esta expresión un sentido sacrificial.

La declaración de Jesús está construida sobre un paralelismo que le otorga una significación muy clara: en oposición a los jefes de las naciones y a los grandes de la tierra, un discípulo que quiera ser el más grande o el primero se hará el servidor o el esclavo de los otros, a ejemplo del Hijo del hombre, que entrega su vida al servicio de los demás y como rescate por aquellos que son esclavos. Dos son las situaciones, una general y particular la otra, en las que se piensa: la de un hombre cualquiera, la de un esclavo. El discípulo se hará *servidor* de *todo* hombre; mas si se trata de un esclavo, la verdadera manera de servirle es liberarle, pagar un rescate para que quede libre, y, en último extremo, tomar su sitio, hacerse *esclavo en su lugar (anti)*. En la aplicación de la sentencia al Hijo del hombre, la expresión *por muchos* indica que se piensa en el segundo caso como la situación común de los hombres en relación con él: todos tienen necesidad de ser liberados. Resulta normal pensar en la liberación del pecado y de la muerte, y que esa es la modalidad específica bajo la que ha venido a *servirnos*. Mas eso no nos obliga a pensar que la humanidad carga con el peso de una maldición divina, con una deuda por pagar, con una pena a expiar, de la que deberá hacerse cargo Cristo al precio de su sangre. El texto no implica nada de tal.

La palabra *rescate* procede, en efecto, del vocabulario jurídico (esclavos) o político (prisioneros de guerra), no pertenece al vocabulario ritual de los sacrificios. Especifica la palabra *servir*, aunque no cambia su naturaleza: no la transfiere al dominio de lo sagrado —el servicio cultual a Dios—, sino que la deja en el dominio profano —el servicio a los demás. Que este *rescate* no sea más que una forma del *servicio* a los hombres es algo que está indicado

por la estructura binaria, de forma acumulativa y no oposicionista, que se redobla entre la primera y la tercera frase de la declaración, y por la estructura negativa, que abraza los dos términos de la sentencia final en una misma oposición al binomio de la primera frase: a diferencia de los jefes de las naciones *y* de los grandes de la tierra, que tienen *en común* el *hacerse obedecer y servir*, los unos por sus pueblos, por sus esclavos los otros, el Hijo del hombre, por su parte, a pesar del lugar excepcional que ocupa en la historia, ha venido *no a ser servido sino a* servir *y* entregar su vida. Aquellos quieren ocupar el primer sitio, el de arriba, él toma el último, en lo más bajo de la escala social, el de los esclavos (de nacimiento o de guerra), de ordinario «escarnecidos», frecuentemente «flagelados», en alguna ocasión «crucificados»; así esta sentencia remite al anuncio precedente de la pasión.

Jesús indica el modo en que concibe su misión de Cristo, su destinación a ser Hijo del hombre: no busca los honores del poder, que sus discípulos ambicionan para él (y para ellos mismos por vía de consecuencia), sabe que su misión entre los hombre le aboca a las peores afrentas y sufrimientos, pero es a través de esa vía, y no a través de la de los poderosos, como cumplirá su misión de salvación, como conducirá a los hombres al Reino de Dios: ese es el servicio que prestará a todos al tomar el sitio del último de todos. No es a través de la vía de la expiación como nos salva, sino a través de la del servicio y la humillación, del servicio más humilde, el del esclavo. Soporta todas las injurias que le llegan de nuestra parte para traernos ayuda de parte de Dios. Toma el sitio del esclavo, que debiera ser el nuestro y que nosotros nos negamos a ocupar; y por complacer infinitamente a Dios en esta postura de servidor, Dios nos concederá graciosamente ocupar un sitio al lado del Hijo en su Reino, un sitio de hijo, *el suyo contra el nuestro*, como contrapartida del intercambio de situación al que se había prestado en provecho nuestro: *«La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido»*.

Esta interpretación concuerda perfectamente con la versión del mismo debate presentada por Lucas. El tenor es diferente, pero la estructura semejante. Se levanta un «altercado» entre los discípulos: «¿Cuál de ellos puede ser considerado como el más grande?» Al comportamiento de los grandes *y* de los gobernantes, tal como funciona en el mundo (primera frase), se le *opone* el que debe prevalecer entre unos *y* otros en la comunidad cristiana (segunda frase): allí poder y ambición, aquí humildad y servicio. La tercera frase concluye el debate aplicándolo a Jesús: «Porque, ¿quién es mayor, el que está a la mesa *o* el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como *el que sirve*» (Lc 22, 24-27).

No se emplea la palabra *rescate*, pero la idea está claramente incluida en el verbo *servir*, puesto que es el *esclavo* quien sirve la mesa. Dicho de otro modo, cuando exhorta a servir, Jesús piensa en el caso extremo, en el más humillante y más humillado, el servicio del esclavo; y cuando se pone él mismo frente a nosotros en la posición más baja, la que nos corresponde a nosotros ante Dios en virtud de nuestra condición y de nuestro pecado, «se entrega como rescate en lugar nuestro», en el sentido de que toma nuestro sitio para que nosotros participemos, a cambio, en el suyo. Hablar de expiación

en el contexto de Lucas sería un contrasentido; también estaría injustificado a propósito de Mateo o de Marcos.

En estos dos últimos casos, habíamos subrayado el encadenamiento de la discusión de los discípulos con un anuncio de la pasión. El marco es diferente en Lucas, pero muestra que el pensamiento de su muerte cercana está aquí igualmente presente en la mente de Jesús, e incluso más. El debate se inserta, en efecto, en el curso de la Cena, después de haber compartido Jesús el pan y el vino con sus discípulos «antes de sufrir», como símbolo de su «cuerpo, que va a ser entregado por vosotros» y de su «sangre que va a ser derramada por vosotros», y esperando que esta Pascua «se cumpla en el Reino de Dios» (Lc 22, 14-20). Es, pues, el *sentido de su muerte* lo que expresa cuando les dice: «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve»; ese es también el *sentido de toda su vida*, vivida como una vida de esclavo; y este es idénticamente el *sentido salutífero* que confiere tanto a la una como a la otra: la certeza de que la vida que pierde por nosotros, sin ninguna obligación, nos será devuelta por Dios como vida eterna, no menos gratuitamente, a cambio de su don gratuito[26].

El evangelio de Juan sitúa igualmente en el curso de la última cena de Jesús unas palabras muy semejantes a las que refiere Lucas. Tras haberles lavado los pies —otro cometido del esclavo como el de servir la mesa—, Jesús dice a sus discípulos:

> ¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis «el Maestro» y «el Señor», y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros. En verdad, en verdad os digo: no es más el *esclavo* que su amo, *ni el enviado* más que el que le envía. Sabiendo esto, dichosos seréis si lo cumplís (Jn 13, 12-17).

En el acto *simbólico* del lavado de los pies, así como en el del compartir la cena eucarística, expresa Jesús el sentido de su vida y de su muerte que enuncia a continuación, en ambos casos, a través de unas palabras que tienen valor de *testamento*; este sentido es el mismo aquí y allí, y es salutífero, pero no expiatorio. Es el que Heinz Schürmann resume en el bellísimo término de *proexistencia:* por haber vivido *para* los otros, convirtiéndose en su esclavo, pudo morir Jesús igualmente *por ellos*, en provecho de ellos, con la certeza de que nos daba su vida de hijo *a cambio* de la condición de esclavo que es la nuestra y que él había hecho suya.

El *valor de cambio* que entrega Jesús no es su sangre derramada y contada como se paga y cuenta un rescate, un precio debido y convenido por adelantado, no se trata de una expiación, sino de su humillación y su reducción al estado de esclavo, no es su muerte, sino su existencia, su persona *(psuché)* humillada y sometida, y si su muerte entra en este valor de cambio, es porque

26. Nuestro análisis concuerda, pues, con el de X. LÉON-DUFOUR 1979 citado en la nota 25 y con el de los autores a los que él se refiere en las pp. 95-97: H. SCHÜRMANN 1977 («que ha lanzado la afortunada fórmula de la *Pro-Existenz* de Jesús», p. 95, n. 82), y A. GEORGE 1969 (que «ha observado muy finamente que Lucas deja de lado la idea vicaria y expiatoria para expresar la humillación de Jesús», p. 97, n. 85).

forma parte del sentido de toda su vida y lo fija para siempre; la sangre derramada es la firma puesta al final de esta vida para otorgarle valor de *testamento*. Si nos resulta difícil decir, después de Bultmann, que «Jesús encontró un sentido a su muerte», es decir, un sentido salutífero, es porque nosotros pensamos la salvación en términos de expiación y de condena a muerte, y nos olvidamos de buscar si dio un sentido a su vida, precisamente el sentido de *darla*, de vivirla *no* para sí mismo *sino para* otro, de dilapidarla generosamente y sin medida. Por último, dado que esta idea de salvación procede de un prejuicio sobre Dios, la dificultad procede de nuestra incapacidad para pensar la *gratuidad* de Dios.

Al meditar la historia de sus predecesores los profetas, comprendió Jesús que Dios es un Dios de misericordia y de paciencia. Hablar de misericordia significa que Dios acepta ser humillado en la persona de sus enviados: no se toma venganza de las afrentas que se le infligen a través de ellos. Hablar de paciencia significa que no tiene prisa por reclamar sus deudas a los culpables, que les deja tiempo para arrepentirse y les da la gracia: así es como los perdona, como los dispensa de sus deudas. Habiendo comprendido eso, Jesús sabe el comportamiento que debe adoptar, un comportamiento salutífero, dado que él reproduce el modo de obrar de Dios para con los pecadores. Se hará *paciente* para *llamarlos* al arrepentimiento, a saber: para poner ante sus ojos la paciencia de Dios, que «desea la misericordia y no el sacrificio» (Mt 8, 13, citando Os 6, 6). Renuncia, por consiguiente, a los honores, a los poderes y a los éxitos a los que hubiera podido pretender a título de su misión divina, como proclama el himno de la carta a los Filipenses; toma «la condición de *esclavo*» y va hasta el final de esta condición, «*se humilló* aún más, *obedeciendo* hasta la muerte y una muerte de cruz», una muerte de esclavo. Y concluye el himno: «*Por lo cual* Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que [...] toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor a la derecha de Dios Padre» (Flp 2, 6-11).

Este texto, considerado por muchos autores —ya lo hemos dicho— como anterior a su retranscripción por Pablo, atribuye el valor salutífero de la muerte de Cristo, no al hecho de que hubiera sido ofrecida como expiación, en satisfacción de una deuda reclamada en justicia, sino al de ser el signo y el efecto de un despojo, el punto culminante de un largo proceso de humillación. Dios reconoce en él la perfecta reproducción de su propio comportamiento como «redentor de Israel», según el título que la Biblia le atribuye con frecuencia; ratifica la revelación que Jesús ha dado de él en su persona elevándolo a su derecha, es decir, resucitándolo; le reconoce como Señor, es decir, Salvador como él y con él. Este *reconocimiento simbólico* es lo que *constituye* el valor salutífero de su muerte: quien crea en él, es decir, quien, al mirar a Jesús en la cruz, reconozca a Dios en él como el mismo Dios se reconoce en Jesús, como Dios de paciencia y de misericordia, ese tal recibe de inmediato una gracia de arrepentimiento y de justificación, recibe parte en el Espíritu común del Padre y del Hijo, el Espíritu que procede de su mutuo reconocimiento.

El esclavo se ha convertido en Señor: «*La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido*». La gracia que el esclavo voluntario encuentra ante Dios es la gracia que libera a todos aquellos *en cuyo*

*lugar* él se había hecho esclavo, dado que se había colocado en el mismo rango que ellos, y aún más bajo, para servirles mejor: cuando Dios los ve, en su estado de esclavos del pecado, poner su confianza en Cristo, entonces reconoce en ellos la imagen de su Hijo, y la misma gracia que eleva a este a su derecha los levanta a ellos en calidad de hijos. *«Fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos»*, pues se trata de un proceder que difiere radicalmente de la relación de los reyes con sus súbditos, de los amos con sus esclavos: *se trata de una obra totalmente gratuita, y, por eso mismo, una obra de salvación.*

## EL DON Y EL RESCATE

Otras palabras de Jesús en el evangelio de Juan y una serie bastante numerosa de textos de Pablo explican el modo en que Jesús «entregó su vida como rescate» desde la perspectiva que nosotros hemos abierto y sin hacer intervenir la obligación de una expiación a satisfacer.

La perspectiva sacrificial es totalmente extraña al evangelio de Juan, por la bien conocida razón de que habla de la pasión en términos de «elevación» y de «glorificación». En vano se alega la proclamación: «He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29): se trata de una frase del Bautista, no del evangelista[27]. Se ha invocado también la declaración: «Por ellos me consagro yo mismo», entendida como equivalente a: «yo ofrezco mi vida como sacrificio», siendo que la continuación: «para que ellos también sean santificados en la verdad» (17, 19), le quita al verbo «consagrar» su significación cultual: Jesús «santifica» o «purifica» a sus discípulos por medio de su palabra (15, 3), que es la del Padre, pues «tu Palabra es verdad» (17, 17), y él se santifica de la misma manera entregándose totalmente a ella, cumpliéndola hasta el final.

La palabra del Padre es la misión, el mandamiento que ha confiado al Hijo: «Si me ama el Padre, es porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; esa es la orden que he recibido de mi Padre» (Jn 10, 17-18). Padre e Hijo conspiran en un mismo designio, el de «dar la vida al mundo» (6, 33), que exige que el Hijo pierda su vida para darla: «y el pan que yo voy a dar, es mi carne por la vida del mundo» (6, 51). La vida perdida por uno se convierte en la vida recibida y compartida por un gran número (12, 24), porque no le es arrancada, como una deuda debida en justicia, debida a la justicia de Dios, sino que la entrega voluntariamente, por amor a los hombres tanto como a su Padre. Si debe perder su vida para darla, no es a causa de la obligación que regula las relaciones de justicia, es por efecto de la *gratuidad* que preside los intercambios del amor. Pues el Padre ha sido el primero en dar los hombres a su Hijo, «eran tuyos y tú me los has dado», el Hijo a cambio da su vida por ellos, la vida de su cuerpo, para que el Padre sea glorificado en ellos, y el Padre a cambio le glorifica dando la vida eterna

27. Sobre el simbolismo del Cordero en Juan, ver A. JAUBERT 1976, p. 135-139.

a todos aquellos por los que murió el Hijo (17, 1-6), esa vida que es el Espíritu que el Padre saca del cuerpo entregado a la muerte (7, 38-39; ver 19, 34).

Esta teología de la salvación está ligada a la representación de la pasión como elevación y glorificación de Cristo. «Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna.» Los hombres no son salvados por la expiación de Cristo en su lugar, sino por la fe que ponen en él; su misión es suscitar esta fe: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 14-16). La fe que se les pide es, en consecuencia, creer en el amor de Dios; Dios da la prueba dándoles a su Hijo, y el Hijo la hace manifiesta subiendo a la cruz: «Y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12, 32). La impotencia de Cristo atado a la cruz se convierte en su fuerza, la victoria del amor que atrae de modo invencible la confianza; esta revela a Dios en su verdad, que es el amor; quien reconoce el don del amor de Dios en el Cristo expuesto en la cruz recibe la vida eterna, que es conocer a Dios; y el Crucificado es glorificado porque su vida perdida queda «salvada» como cosecha de vida (12, 23-25; 17, 1-3)[28].

La teología joánica de la pasión confirma, pues, con las características que le son propias, las explicaciones que dimos antes acerca del pensamiento de Jesús sobre su muerte. Saca a la luz la gratuidad del don que se nos hace, tanto por él como por Dios, y que es nuestra salvación, la victoria del amor. Si se define el poder por la capacidad de obtener de los otros lo que nos deben, entonces resulta justo decir que el amor está desprovisto de poder por sí mismo, puesto que forma parte de su naturaleza dar y entregarse, y que no saca fuerza —aunque una fuerza infinita— más que de su gratuidad absoluta: la victoria del amor consiste en atraer el amor, porque está desarmado. Mas este despojo se concilia mal con el trasfondo de satisfacción debida en justicia que la teoría sacrificial añade al amor salvador de Dios.

El uso del verbo «entregar», en san Pablo, consuena con el de «dar», en san Juan: lo mismo que, para este último, Cristo da su vida a la vez porque ama a sus ovejas y porque su Padre se lo pide, así también, para Pablo, «es entregado» y «se entrega» por efecto de un mismo amor.

> «Si Dios está por nosotros ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?» (Rm 8, 31-32). «La vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano» (Ga 2, 20-21). «Perdonaos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo. Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma» (Ef 4, 32 - 5, 2; ver 5, 25).

---

28. Para la teología de la muerte de Cristo en Juan, ver X. LÉON-DUFOUR 1988, p. 300-311 (sobre Jn 3, 13-18: la elevación del Hijo del hombre); 1990, p. 156-176 (sobre Jn 6, 48-58: el Pan vivo), 367-378 (sobre Jn 10, 17-18: «dar la propia vida»).

Tras pasar revista a los textos en los que se expresa Pablo sobre la muerte de Cristo, concluye Xavier Léon-Dufour[29]: «No es ya el hombre quien ofrece un sacrificio a Dios, es Dios mismo quien entrega su Hijo a los hombres. *Del orden simbólico de la comunicación a través de víctimas sacrificiales, se pasa al orden de la comunicación entre personas, a través de la gratuidad del amor»*[30]. Y Jean-Noël Aletti aparta de modo semejante del pensamiento de Pablo[31] la idea de que Dios hubiera entregado su Hijo a la muerte: «Hablando con rigor, Dios no entregó su Hijo amado ni al juez, ni al verdugo, ni a la muerte. Aceptó esta muerte escandalosa porque *expresaba el extremo de un amor* (Rm 8, 35), de una solidaridad con la humanidad herida, y porque a través de ella se manifestaba su misericordia como ilimitada»[32].

Al llamar a Cristo «su propio Hijo», Pablo deja entender que Dios no se «dispensó» a sí mismo abandonándolo a la muerte, que también él se entregó al entregarnos lo que tiene de más querido como prenda de su amor desarmado, de su perdón ahora sin condiciones; renunciando por adelantado a tomarse venganza de la muerte a la que los hombres llevan a su Hijo, sustituye las exigencias de la justicia según la ley por el libre consentimiento del amor. Cristo, comprendiendo este designio de salvación de Dios, no intenta sustraerse a su destino, se abandona a él para revelar a los hombres este amor salvador y dejarles en su muerte la prenda del mismo. Dios no entrega a Cristo a la muerte, para una misión de expiación, sino a nosotros; lo entrega como se da una prenda a otro, y aquí se trata de una prenda viva, de un vínculo personal entre él y nosotros; de modo semejante, Cristo tampoco se entrega a la muerte, sino a Dios, como un hijo completamente consagrado a ejecutar la voluntad de su padre, y aquí se trata de una voluntad de amor vuelta hacia nosotros. Todo discurre entre el uno y el otro en el plano de la libertad de los intercambios del amor, toda esta empresa de salvación es comunión en la gratuidad del don.

El empleo de la palabra *sacrificio* en Ef 4, citado más arriba, indica cómo se ha podido injertar un sentido de expiación en unos textos que no lo tienen. La muerte de Jesús adquiere *figura* de sacrificio, porque esta obtiene el perdón de Dios, cuya obtención estaba condicionada, bajo el régimen de la ley, a la ofrenda de holocaustos, pero la muerte de Cristo no *funciona* de la misma manera, precisamente porque constituye un cambio de régimen. No es la sangre derramada lo que procura el perdón, sino la conformidad de la voluntad de

---

29. X. LÉON-DUFOUR 1979, p. 178-212 (el análisis abarca los textos que citaré a continuación).

30. *Ibid.*, p. 209 (el subrayado es mío). El autor prosigue: «La muerte de Jesús es, esencialmente, el coronamiento de una vida de fidelidad en el amor por Dios y por los hombres. No tiene valor en sí misma, como si bastara de modo mágico para producir unos efectos especiales, como si hubiera sido deseada por Jesús o por Dios como medio puntual de salvación. Jesús se "entregó" a la muerte, Dios "entregó" su Hijo a la muerte: eso quiere decir que *su amor es tal que nada le repugna, que va hasta el final de las exigencias de la fidelidad»* (p. 210, el subrayado es mío).

31. J.-N. ALETTI 1990, p. 238-239 y 251-252 sobre Rm 3, 21s., hace una lectura tipológica de la antigua economía de salvación para mostrar que «el instrumento de expiación establecido por Dios es Cristo, que comunica el perdón [divino] por medio de la fe *a todos sin excepción»* (p. 238, el subrayado es del autor).

32. *Ibid.*, p. 253 (el subrayado es mío).

Jesús con la de Dios, su abandono al amor de Dios llevado hasta la prueba suprema del amor, hasta el don de su propia vida. Tal como los profetas lo habían anunciado, él sabía que Dios no quería ya «sacrificio ni oblación», que ninguna otra ofrenda era ya para él «perfume de olor agradable» más que la de una voluntad dócil y la de un corazón amante (ver Sal 40, 7-9; Ez 20, 39-41); y él se «ofreció a Dios en sacrificio» en el sentido de que se entregó a él para ser el ejecutor y el revelador de su designio de amor, pero no para satisfacer la vindicta de su justicia[33].

El análisis socio-semántico muestra que la liberalidad y la pérdida, *dapes* (banquetes fastuosos, sacrificios ofrecidos a los dioses) / *damnum* (perjuicio, multa) son las dos caras del acto de dar *(dare)*: la munificencia causa la ruina[34]. Cristo no fue a la muerte para sufrir un castigo *(damnum)* en lugar nuestro, sino para manifestar y llevar a cabo la magnificencia *(dapes)* de un perdón sin límites ni condiciones; impulsa a la comunión en la liberalidad divina hasta la pérdida de sí, aunque esta pérdida no era la condición de los favores divinos; el principio de salvación se encuentra del lado de las *dapes* y no del *damnum;* es Dios quien realiza el sacrificio, renunciado generosamente a reclamar compensación alguna a cambio del perdón que concede, *sin reparar* en su honor, y Cristo se asocia a este sacrificio abandonándose sin restricción al destino al que le aboca este designio de amor.

Pablo emplea asimismo el verbo *rescatar* para significar la salvación obtenida gracias al cambio de régimen de salvación: «Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la Ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva» (Ga 4, 4). Aunque pudo pretender a la calidad de hijo, Cristo se somete a la Ley y se pone en condición de «esclavo» (Ga 4, 1-3), a fin de que todos los que están sometidos a la Ley sean liberados y hechos partícipes de su condición de hijo. «Rescata» de la misma manera y en el mismo sentido que «entrega su vida como rescate» (Mt 20, 28 = Mc 10, 45), mediante un cambio simbólico de situación: él toma la nuestra para que nosotros podamos tomar la suya; su humillación voluntaria constituye el principio de nuestra elevación hacia Dios, porque traduce en actos el amor por el que Dios se rebaja a sus criaturas. La justicia de la Ley queda sustituida por el régimen de la justificación por la fe: cualquiera que, al escuchar la voz interior del Espíritu, reconozca al Hijo en el esclavo, se convierte en heredero suyo y adquiere el derecho a llamar a Dios «Padre» (Ga 4, 6-7).

El rescate de la servidumbre de la Ley afecta específicamente a la descendencia carnal de Abraham, pero tiene un efecto inmediato sobre los pueblos paganos, a los que la Ley impedía acceder a la dignidad de pueblo de Dios y a la herencia de las promesas hechas a Abraham. La Ley, que reputa «pecador» a los que la quebrantan, lanza con mayor razón al pecado a todos

---

33. J. MOLTMANN 1974, p. 209-210, acepta las «representaciones [de la muerte de Cristo] basadas en la idea de expiación» subrayando, no obstante, que es preciso «superarlas», pues no concuerdan con el kerigma de la resurrección ni con el nuevo régimen de salvación basado en el amor.

34. Sobre el vocabulario del sacrificio y sobre la etimología *dapes/damnum*, ver É. BENVENISTE 1969, vol. I, p. 81-86; vol. II, p. 223-231.

aquellos que no la practican porque no la conocen: los pone en la condición de esclavos del pecado en virtud de su pertenencia a un mundo pecador por carecer de ley. Cuando cae la barrera de la Ley, también los paganos son «rescatados», liberados de ese estatuto servil; se les da la posibilidad de convertirse en herederos e hijos gracias al «Señor Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo actual y perverso, según la voluntad de Dios nuestro Padre» (Ga 1, 4), «el cual se entregó por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo» (Tt 2, 14). Así, es justo afirmar que «se entregó como rescate por todos» (1 Tm 2, 6).

Pablo atribuye el rescate de los sometidos a la Ley al *nacimiento* de Jesús «bajo la Ley», y no directamente a sus sufrimientos ni a su muerte: este rescate no es expiatorio. Atribuye también el rescate de todos los hombres a la *crucifixión* de Jesús, por medio de una cita que entra en el marco general de su argumentación sobre la Ley. Esta declara «malditos» a los hombres condenados a muerte y «colgados de un árbol» por un crimen capital (Dt 21, 23). La crucifixión caía analógicamente bajo esta maldición. Ahora bien, se trataba de un castigo de procedencia pagana y reservado a los esclavos. Aceptándolo, Jesús se ponía a la vez en condición de judío castigado por la ley y expulsado fuera del pueblo de Dios, de transgresor de la Ley sea por la falta que fuere (Dt 27, 26), de pagano y, por consiguiente, de pecador, y, por último, de esclavo. Se ponía en lo más bajo de todas las condiciones humanas, en el rango más infamante de los que son castigados por una ley y rechazados por los otros. De este modo liberaba a todas las categorías de hombres de estas diferentes servidumbres.

«Cristo nos rescató de la maldición de la ley, *haciéndose él mismo maldición por nosotros*, pues dice la Escritura: ''Maldito todo el que está colgado de un madero'', a fin de que llegara a los gentiles, en Cristo Jesús, la bendición de Abraham, y por la fe recibiéramos el Espíritu de la Promesa» (Ga 3, 13-14). El precio del rescate no es la sangre derramada, es la asunción simbólica por Jesús de la condición de esclavo y de maldito; el objeto del rescate no es directamente el pecado, sino el vínculo de la condición pecadora en la que el régimen de la Ley encierra a todos los hombres, judíos o paganos, a los unos si la quebrantan, a los otros porque no la practican; su causa no es la maldición que la humanidad pecadora habría recibido de Dios (volveremos sobre este punto a propósito de un texto paralelo: 2 Co 5, 21), sino la que una legislación religiosa hace pesar sobre diferentes categorías de hombres; el modo del funcionamiento del rescate no es la expiación de todos los pecados en lugar de todos los culpables, sino el «paso» de Jesús al estatuto de la maldición, a fin de que el estatuto de la bendición, liberado de todas las trabas que le opone la Ley, sea comunicado a través de él a todos los hombres de manera universal.

La argumentación de Pablo no es *metafísica*, no versa sobre la condición pecadora innata en todo hombre, como lo hará la teología posterior; según su costumbre, versa sobre la condición *histórica* diversificada de la humanidad en relación a la salvación tal como está establecida por el régimen de la Ley. Tiene la mirada puesta en la constitución de un nuevo pueblo de Dios, capaz de abrazar todas las naciones, que *haga posible* la abrogación del monopolio de la Ley. «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto,

todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y *si sois de Cristo*, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa» (Ga 3, 26-29). Se pasa de la particularidad de la Ley, que encadena a unos y excluye a los otros, a la universalidad de la justicia de la fe mediante la singularidad de la pertenencia a Cristo, que destruye todas las divisiones humanas asumiendo todas las condiciones opresivas.

Por medio de esta argumentación histórica, la condición de rescatados, o más bien de *comprados*, manifiesta un carácter de interioridad: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que *no os pertenecéis*? ¡Habéis sido bien *comprados!*» (1 Co 6, 19-20; 7, 23). Cristo nos compra por cuenta de Dios abonándonos una señal a cuenta: el don del Espíritu de Dios, cuyo único destinatario es él, aunque para provecho de todos los que crean en él. Lo que le permite comunicar a todos, y en el interior de los cuerpos, un bien que le pertenece en propiedad, es que ha hecho de su propio cuerpo, situado bajo el impacto de una maldición, un bien de cambio universal, haciéndolo un objeto de rechazo universal para todo hombre que viva bajo alguna ley: la maldición se convierte en bendición para quien descubre ahí la libertad suprema del Espíritu, el don supremo del amor.

Hemos recorrido, pues, numerosos e importantes textos, diferentes en el lenguaje, pero coherentes por su perspectiva, que expresan el carácter salutífero de la muerte de Jesús, en conformidad con su propio pensamiento, sin hacer intervenir el registro de la expiación sacrificial. Sabíamos que este lenguaje existe también, ahora sabemos que no puede pretender ostentar el monopolio. Pero tenemos que medir su alcance, dado el lugar predominante que ha terminado por tomar en el discurso teológico, juzgar sobre todo si es legítimo imputarlo a Jesús mismo, comprender, a continuación, por qué vía se ha podido introducir en el discurso de los apóstoles y a qué hermenéutica se presta.

## «EN REMISIÓN DE LOS PECADOS»

Este alcance no puede ser subestimado, dado, sobre todo, que las palabras de Jesús en la Cena, durante la «institución de la eucaristía», se expresan *también* o aparentemente en un lenguaje sacrificial. Nos interesa fijar su sentido porque nos hacen conocer los sentimientos de Jesús en el momento de su muerte, sobre su muerte y sobre su misión, que ya hemos estudiado ampliamente, y porque nos permiten profundizar en su relación con Dios y en su sentido de Dios, de lo que nos ocuparemos más tarde[35].

---

35. Sobre el sentido de las palabras de la Cena en relación con la muerte de Jesús: J. JEREMIAS 1972, p. 268-283; 1973, p. 360-365 (sentido expiatorio); X. LÉON-DUFOUR 1979, p. 102-113 (lenguaje sacrificial en la tradición Marcos-Mateo, aunque la de Lucas-Pablo no hace más que expresar el don de sí de Jesús, fundador de la Alianza nueva); 1982, p. 161-183 (cap. VIII: «Las palabras sobre la copa»); p. 171: «la formulación de Marcos procede de un sacrificio de comunión»; p. 174: «con Mateo, la muerte de Jesús tiene una función expiatoria por los pecados»; p. 182: «La acción simbólica sobre la copa [...] expresa el fruto del don que Jesús hace de sí mismo, a saber: la alianza»; y p. 336-343 (sentido en que la eucaristía puede ser comprendida como un «sacrificio»). —Ver también P. GRELOT 1981, p. 161-162.

Tomemos, primero, el relato de Mateo, bastante parecido al de Marcos:

> Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: «Tomad, comed, esto es mi cuerpo.» Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos, porque ésta es mi sangre, la sangre de la Alianza, que es derramada por muchos en remisión de los pecados» (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24).

La fuerza del argumento procede de la referencia a los holocaustos inmolados por Moisés en el desierto «como sacrificios de comunión», tras la proclamación de la Ley y de los preceptos: «Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: ''Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros, según todas estas cláusulas''» (Ex 24, 5.8).

A decir verdad, los «sacrificios de comunión», conocidos también allende el ritual judío, no servían para hacer expiar pecados, sino para sancionar la Alianza entre Dios y su pueblo y para establecer la comunión entre el uno y el otro por medio de la comida que seguía, en la que el pueblo consumía la carne de los animales consagrados y ofrecidos a la divinidad; de este tipo era el sacrificio pascual con la comida pascual en que se conmemoraba la Alianza concluida en el desierto. Los tres evangelios sinópticos, que sitúan la Cena en el momento en que el pueblo judío «comía la Pascua» (Mt 26, 17), atribuyen a la última comida de Jesús con los suyos el carácter institucional de una comida de Alianza, que proyecta sobre su pasión, anunciada figurativamente por el rito de la fracción del pan y del compartir la copa, el carácter de un «sacrificio de comunión», pero no de expiación de los pecados. No obstante, la clarísima diferencia señalada por los antiguos rituales entre las diferentes clases de sacrificios, según los historiadores, había terminado por difuminarse con el curso de los siglos, y se imputaba más o menos a todos la virtud de perdonar los pecados, incluso a los sacrificios que no se realizaban expresamente como «ritos de expiación por el pecado». La fórmula empleada por Mateo «en remisión de los pecados» puede ser comprendida, pues, legítimamente, como la interpretación de la muerte de Jesús en términos de «sacrificio por el pecado»; la expresión de Marcos «por muchos» se presta, sin duda, a la misma lectura.

A pesar de todo, no se puede atribuir la misma intención al relato de la Cena en Pablo, el más antiguo de todos estos relatos según la opinión general, ni al de Lucas, que, literariamente, es el más cercano, pues ni uno ni otro reproducen la fórmula ritual «en remisión de los pecados», ni tampoco la expresión «por muchos». Estos dos últimos relatos, que son también los únicos que hablan de la «Alianza nueva» (en griego), dan a la muerte de Jesús, a lo más, la figura anticipada de un simple «sacrificio de comunión», más clara en Lucas, que subraya las referencias de la Cena a la comida pascual, que en Pablo, que no hace ninguna alusión a ella. Nos encontramos, por tanto, ante dos tradiciones eucarísticas que dan tanto una como otra una versión sacrificial de la muerte de Jesús, aunque en registros diferentes, orientadas como están, una hacia la expiación de los pecados, es decir, de las transgresiones de la Alianza antigua, y la otra hacia la constitución de una «Alianza nueva» extendida a toda la humanidad.

Tanto de una manera como de la otra, no puede tratarse más que de *interpretaciones*, no del pensamiento mismo de Jesús sobre su muerte cercana,

pues, según la confesión más común de los exégetas, no es posible saber con certeza qué palabras pronunció exactamente durante esta comida. Todo lo que se puede decir, pero podemos afirmarlo, es que hizo gestos —de compartir— y pronunció palabras —de destinación *para*— que proyectaban sobre su muerte el sentido que siempre había dado a su vida: el de una *pro-existencia*. Realiza el gesto simbólico de dar libremente la vida que va a serle arrancada, de gastarla de manera liberal hasta la pérdida total *(dapes/damnum)*, de entregarla por los demás. Es legítimo decir que este gesto confiere a su muerte el sentido de un *sacrificio*, aunque en el sentido profano de la palabra, y no ritual, en el sentido del «buen pastor» que va ante el lobo y «da su vida *por (ὑπέρ)* sus ovejas» (Jn 10, 11).

Mediante el gesto de dar a comer y a beber, esperando, dice, sentarse «con vosotros» en el banquete del Reino (Mt 26, 29; Mc 14, 25; Lc 22, 14-18), Jesús se proyecta hacia el futuro, expresa su convicción, en lo que le concierne, de recobrar su vida en Dios y la certeza, en lo que concierne a los otros, de abrirles un futuro con él («hasta que venga»: 1 Co 11, 26), de abrirles el acceso al Reino, es decir, a la vida eterna, la certeza de que Dios sacará de su cuerpo caído en tierra una cosecha de granos, un alimento de vida, el Soplo de una vida nueva (ver Jn 12, 24; 6, 51; 7, 37-39). Tales son los sentimientos que los diversos relatos de la Cena permiten atribuir a Jesús la víspera de su muerte. No es la conciencia de cumplir una misión de expiación. Es la voluntad de ofrecerse sin reservas a su destino de *siervo*, tal como lo leía por adelantado en la historia de los profetas, y es la convicción —su conciencia de Enviado de Dios— de que Dios sacará del asesinato del *hijo* la revancha que merece, la única digna de él: «Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 17).

Las palabras de la cena que nos está *permitido* atribuir a Jesús concuerdan, pues, con las pronunciadas sobre su muerte, que ya hemos examinado; estas lo presentan más atento al fruto salutífero que espera de ella, pero no le imputan ningún carácter expiatorio, que cambiara su concepción del Dios *salvador* tal como hemos comenzado a entreverlo.

Probemos a ir más lejos. Cotejando los cuatro relatos eucarísticos, es legítimo subrayar la oposición entre el «entregado *por vosotros*» y el «derramada *por muchos*», dos frases (probablemente «auténticas») pronunciadas, la primera sobre el pan, en Lucas y Pablo solamente, la segunda sobre la copa de vino, sólo en Mateo y Marcos. Esta oposición traza la línea del horizonte sobre la que se proyecta, más acá y más allá de la misma, la mirada de Jesús, el contraste entre sus preocupaciones más próximas y más lejanas.

Más acá están los suyos, aquellos que había elegido (Jn 15, 16) y con los que compartió el pan, los que el Padre le dio y por los que se consagró (Jn 17, 11.19), las ovejas de su aprisco: «entregado por vosotros» otorga a su muerte el sentido de ponerse delante de ellos para cubrirlos con su cuerpo, como hace un soldado valiente para salvar la vida de un compañero de armas (sentido frecuente de la preposición ὑπέρ en relatos de combate). Su afán más inmediato tiene que ver con ellos: se trata de conservarlos en la fe en el momento en que llega para ellos la hora de la tentación (Mt 26, 31), de conservarlos reunidos y unidos a él (como comensales), hasta que venga a buscarlos para conducirlos

a la mesa del Padre (Jn 14, 3; 17, 11; Lc 22, 28-30). El mensaje que les dirige, simbólicamente, es hacerse siervos los unos de los otros (Lc 22, 27), «lavarse los pies los unos a los otros» (Jn 13, 14), «esperarse los unos a los otros» (1 Co 11, 33), resumiendo: imitar su *proexistencia* y *formar cuerpo* todos juntos con él.

Más allá de los suyos y de su horizonte familiar, hay «otras ovejas, que no son de este redil» (Jn 10, 16), todos los pecadores que ha venido a llamar (Mt 9, 13), y todos los que serán llamados a creer en él por la palabra de sus discípulos (Jn 17, 20), y, más lejos aún, aquellos que «que vendrán de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los Cielos» (Mt 8, 11): la muchedumbre, el común, el populacho, la masa de las personas profanas, impuras, pecadoras (sentido peyorativo que adquiere de ordinario el plural griego *oí ηoλλoί*). Durante la comida de la Alianza en el desierto, únicamente unas cuantas personas elegidas y consagradas —Moisés, Aarón, los jefes y los ancianos tuvieron el privilegio de subir a la montaña y comer en presencia de Yahveh, el «pueblo» había quedado excluido (Ex 24, 1-2.9-11). Al decir «derramada *por muchos*», manifiesta Jesús su preocupación por los hombres más alejados de él, así como de la tradición de su pueblo, tanto los que le rechazan como los que le ignoran, su intención de hacer llegar a toda la humanidad el don que va a hacer de su vida, la conciencia de su misión universal de salvación, su intención de extender las promesas hechas a Israel mucho más allá de sus fronteras religiosas. Dirige a los suyos la orden de anunciar el Evangelio a todas las naciones, abre el Reino de Dios a todos aquellos que estaban excluidos de él por la Ley.

Sistematizando la oposición entre el «entregado *por vosotros*» y el «derramada *por muchos*», tal como nos autoriza a ello el análisis semiótico, podría decirse que el primer lenguaje se presta a proyectar sobre la muerte de Jesús el sentido de «un sacrificio de comunión», pues es electivo (selectivo), designa los socios del contrato de alianza, los actuales destinatarios de la palabra (aquellos a quienes *yo* digo *tú*, siendo el *vosotros* una dilatación del *tú*); mientras que el segundo tiene el sentido tipológico de un «sacrificio de expiación», pues no se dirige a nadie en particular, sino que apunta a una muchedumbre impersonal, anónima, dispersa (el *ellos*, el *se*, el *eso*), la masa de los que tienen necesidad de ser purificados antes de entrar en la comunión de los hijos de Dios.

De hecho, en los escritos de Lucas y de Pablo, que no conocen las segunda fórmula (Lc 22, 20 repite en la bendición de la copa el «por vosotros» ya pronunciado sobre el pan; 1 Co 11, 25 no menciona que la sangre sea «derramada por» cualquiera), la celebración de la eucaristía recibe el nombre de «fracción del pan» (Lc 24, 35; Hch 2, 42) o «cena del Señor» (1 Co 11, 20), está ordenada a la «comunión fraterna» y a la reunión de la «comunidad» (Hch 2, 42-47) en «un solo cuerpo» (1 Co 10, 17); mientras que la mención de la sangre derramada «por muchos», que aparece en Mateo y Marcos, requiere en el primero una clarificación formal en términos sacrificiales: «en remisión de los pecados».

Una vez más hay que decir que no debemos atribuir a Jesús ni el uno ni el otro sentido, sino más bien que da simbólicamente a su muerte un doble alcance, próximo y lejano, particular y universal, que *podría traducirse* en

un doble registro sacrificial. En efecto, a pesar de la incertidumbre que subsiste sobre las palabras que, efectivamente, habría pronunciado, da a esta última cena la doble significación de una comida de despedida a sus allegados y de una entrega a su Padre del mandato que de él había recibido y que remontaba muy lejos en la historia de las relaciones de Dios con su pueblo. La primera finalidad de esta comida se refiere de modo particular al gesto de la fracción del pan, gesto apacible y familiar del padre, que reúne a los suyos en torno a él y los alimenta. La segunda, que es el anuncio y la aceptación de la muerte violenta con que va a concluir su misión, lo mismo que constituyó el destino común de los profetas que le precedieron, se expresa preferentemente en el simbolismo de la sangre derramada conferido a la copa de vino, dándole así un alcance histórico y universal.

Jesús realizó en la Cena un doble gesto de compartir (efectivo) con los suyos y de comunicación (intencional) con los otros, simbolizada por toda su vida *entregada, gastada* hasta el extremo por su prójimo y por su misión. Este simbolismo recapitula en su muerte futura el sentido de tal vida y proyecta, retrospectivamente, en su vida el sentido de esta muerte a la que él mismo se entrega; lleva a cabo el cambio del *damnum* en *dapes* y, a la inversa: su vida adquiere el sentido de una muerte, de una vida *perdida*, y su muerte el sentido de una vida *dada*, es decir, también el de un engendramiento, o aún de una resurrección. No es este el gesto ritual de ofrecer a Dios, sino el gesto fraterno de ofrecerse a los demás comprometiendo el don de Dios.

Al presentar su muerte bajo este simbolismo, Jesús permite que se la llame «sacrificio», mas en el sentido que el Evangelio proyecta también sobre toda su vida: agotar todos sus recursos de vida por los otros y por Dios. Es un sentido que no tiene nada que ver con los rituales sacrificiales. Pero permitió también, al «sacrificarse» de este modo, que el sentido de su muerte sea expresado en el lenguaje «ritual» de los sacrificios, sin que las implicaciones de este lenguaje entren en su pensamiento y sin invitarnos en modo alguno a comprender su muerte desde el *modelo* de los *antiguos* ritos de expiación, pues en esta muerte no entra ningún elemento nuevo que esté en condiciones de cambiar retrospectivamente el sentido de su vida, es decir, de transformar la gratuidad del don en deuda de justicia[36].

## EL LENGUAJE DE LA CRUZ

El lenguaje sacrificial está presente en el Nuevo Testamento bajo la modalidad de una doble referencia al «sacrificio de comunión» y al «sacrificio de expiación», aunque la primera haya podido estar contaminada por la segunda, como pasó ya en la tradición del Antiguo Testamento. El problema que nos debe retener, en el examen de estas referencias, es decidir si su fuerza

---

36. Ya he expuesto en otros lugares las razones teológicas para rehusar una interpretación sacrificial (expiatoria) de la redención, ver J. MOINGT 1976 (y también 1973). B. SESBOÜÉ 1988, p. 265-270, habla de sacrificio en la línea de X. Léon-Dufour en el sentido no ritual de «pro-existencia».

estructural (prégnance) es tal que imponen su ley al *lenguaje de la Cruz*, siendo que nos ha parecido imposible atribuir a Jesús ningún trasfondo de pensamiento sacrificial, y a riesgo de ahondar el foso entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Un rápido repaso de algunas expresiones típicas bastará para este examen, dejando sentado que este tipo de expresiones no es, bien al contrario, ni el único, ni el más abundante, ni el más claro, que lo que importa sobre todo es comprenderlas según la *nueva* gramática que rige su paso del Antiguo al Nuevo Testamento.

Al sacrificio del cordero pascual remiten declaraciones de este tipo: «Nuestra pascua, Cristo, ha sido inmolada» (1 Co 5, 7: ¿quizás un fragmento de himno?), «habéis sido rescatados [...] con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo» (1 P 1, 18-19), o las numerosas menciones del Cordero en el Apocalipsis, como esta: «Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza [...]» (Ap 5, 12: aunque se discute el sentido de esta expresión). Al «sacrificio por el pecado» remiten las designaciones de Cristo como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29, aunque Jesús mismo se compara con el pastor, no con el cordero), «instrumento de propiciación por su propia sangre» (Rm 3, 25) o «víctima de propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 2, 2; 4, 10), «entregado por nuestras faltas» (Rm 4, 25; Ga 1, 4), «el mismo que, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo» (1 P 2, 24).

Algunas formulaciones más vagas, del tipo de «muerto por todos» (2 Co 5, 15), «muerto una vez por los pecados» (1 P 3, 18) pueden ser entendidas en el mismo sentido, si la argumentación se presta a ello. Pero es preciso llevar cuidado porque la tradición dogmática nos ha acostumbrado a interpretar en sentido de sacrificio expiatorio muchos textos de los apóstoles que no lo tienen de modo evidente. El ejemplo más característico de ello es esta declaración de Pablo: «A quien no conoció pecado, *Dios le hizo pecado por nosotros*, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él» (2 Co 5, 21), a la que conviene añadir otro texto que ya hemos encontrado antes: «Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, *haciéndose él mismo maldición por nosotros*» (Ga 3, 13).

Maldición y pecado son, para una mentalidad semítica, una misma realidad, indivisible, pues el pecado lleva en sí mismo su castigo, la maldición divina, y se incurre en la mancha del pecado cayendo bajo el impacto de una maldición de la Ley. Por otra parte, es bien conocido que la mayor parte de las palabras del vocabulario de lo sagrado, en muchas lenguas, son ambivalentes. Decir que Cristo ha sido hecho pecado *o* maldición puede significar, por consiguiente, tanto que ha sido constituido «sacrificio por el pecado» como «expiación de la maldición», el que lleva y quita, asume y suprime la falta y su pena (ver Jn 1, 29). El uso de estos vocablos sagrados conduce, pues, a dar a estos textos el sentido específico —a saber: sacrificial— que les otorga la lengua de los ritos religiosos.

Pero un mismo vocablo puede cambiar de sentido al cambiar de registro de pensamiento, de estructura de argumentación, de organización semiótica. Cuando Pablo declara que Cristo *se ha hecho maldición por nosotros*, no quiere decir que, al expiar nuestros pecados, Cristo rescata a la humanidad pecadora de la maldición divina, tampoco habla de su muerte en sí misma;

tal como nosotros habíamos empezado a explicar, Pablo piensa en *una* maldición especial de la Ley, que se refiere a *un* tipo de muerte particular, «colgado en el cadalso», y razona en el marco *histórico* de la oposición entre el régimen, antiguo y particular, de la justificación por la Ley, y el régimen, nuevo y universal, de la justificación por la fe. Cristo, al sufrir *esta* maldición, en virtud de una condenación injusta, agota en sí mismo, destruye en su muerte *toda* maldición de la Ley, su poder de maldecir a los que no practican *todos* sus mandamientos, y permite de este modo que la bendición de Abraham se extienda incluso a los paganos, que no conocen o no observan ni los preceptos jurídicos ni rituales de la Ley mosaica y sin que sean obligados a someterse a ella.

Es legítimo entender en el mismo sentido la afirmación de que «Dios *lo hizo pecado por nosotros»*, puesto que ese estado resulta de la maldición a la que Dios abandonó a su Hijo sobre la Cruz. En ese contexto, las palabras «pecado» y «maldición» no transfieren a la muerte de Jesús su sentido original, que es sacrificial —a no ser para presentarla como el *anti-sacrificio*: destruye el poder que tenía la Ley de imputar pecado y maldición, hace pasar de la justicia de la Ley, que procura la remisión de los pecados, aunque por medio de los sacrificios, a la «justicia de Dios», que es la gratuidad del amor.

Los textos que hablan de la muerte de Jesús en términos de expiación son susceptibles, como se ve, de una doble lectura, sacrificial o no, según sean referidos a esquemas antiguos de pensamiento, a modelos religiosos conocidos, o que se haga prevalecer la *novedad histórica* que el acontecimiento de Cristo ha introducido en el régimen de las relaciones de Dios con los hombres[37].

Así ocurre con la carta a los Hebreos, soporte principal de la tradición dogmática sobre la muerte expiatoria de Cristo[38]. Es un hecho que esta carta desarrolla una teología sacrificial de esta muerte, comparándola ampliamente con los sacrificios ofrecidos por el sumo sacerdote bajo la antigua Ley: «Sino que se ha manifestado ahora una sola vez, en la plenitud de los tiempos, para la destrucción del pecado mediante su sacrificio» (9, 26). La muerte de Jesús, por efecto de esta *comparación*, adquiere, incontestablemente, la *figura* de una expiación redentora. ¿Adquiere, no obstante, su sentido? No necesariamente, pues esta comparación es también una *oposición*.

El autor de la carta pretende probar que «la sangre de toros y de machos cabríos es impotente para quitar pecados» (10, 4), que Dios no quiere tales holocaustos, y que ha decidido la supresión de los mismos, sustituyéndolos por la ofrenda voluntaria de Cristo: «*Abroga lo primero para establecer el segundo*. Y en virtud de esta *voluntad* somos santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Jesucristo» (10, 9-10). No por *ocupar*

37. B. SESBOÜÉ 1988, p. 303-309, comenta los textos aquí citados, y los interpreta, p. 317-326, admitiendo que el término de expiación es «inevitable», no en el sentido de un castigo impuesto por Dios, sino en el de un sufrimiento voluntario ofrecido a Dios por Cristo, que se ha hecho solidario con nuestros pecados, pues «la expiación [es] una necesidad del hombre» (p. 325). La necesidad de conservar hoy este lenguaje no me parece algo que se imponga.

38. Según A. VANHOYE 1969, p. 359-387, la carta a los Hebreos atribuye a la muerte de Cristo la función de un sacrificio expiatorio, aunque se realice de modo distinto a los del Antiguo Testamento.

*el lugar* de los antiguos sacrificios *funciona* la muerte de Jesús de la *misma* manera *expiatoria*. Procura la santificación, que aquellos eran incapaces de procurar, a causa de la *decisión* de Dios de sustituir el régimen de la Ley por el de la fe: la muerte de Jesús funciona a la manera de *anti-sacrificio*, puesto que notifica la abolición del régimen que sometía la remisión de los pecados a la obligación de ofrecer expiaciones.

Por tanto, no resulta evidente que el *sentido* vaya a la par con el *vocabulario*. Si nos atenemos al registro de la semántica original, la muerte de Cristo entra de pleno derecho en una teología sacrificial: eso es lo que se ha hecho. Eso quiere decir que ha debido plegarse al antiguo régimen de las expiaciones, que fijaba el estatuto de las relaciones del hombre con Dios antes de Cristo: lo nuevo no comienza sino después. (Aunque la lectura sacrificial de la carta haya traído consigo, lógicamente, la prolongación del antiguo régimen por debajo del nuevo, lo que no está exento de contradicción...). Mas, si hacemos prevalecer la *lógica* de la argumentación y de la oposición de las figuras, que articula la sustitución del Antiguo por el Nuevo Testamento en la persona de Cristo, no es posible que su muerte pertenezca *aún* al régimen que denuncia, destruye y reemplaza: no toma su causa de la necesidad denunciada, ni su fuerza de la impotencia denigrada de la expiación, toma ambas de la imperiosa gratuidad y liberalidad del don.

Es muy comprensible que los autores del Nuevo Testamento hayan recurrido a este lenguaje sacrificial. Han querido expresar su fe en el carácter salutífero de la muerte de Cristo, en el que él mismo les había instruido. Ahora bien, el Antiguo Testamento y la religión judía expresan y practican la salvación por medio del lenguaje y de los ritos sacrificiales, y las mentalidades paganas a las que se dirigían estaban formadas del mismo modo. En consecuencia, este lenguaje les pareció muy apto para comunicar su fe. Pero de ahí no se sigue que haya que tomarlo al pie de la letra: lo que nos quieren decir es que esta muerte obtiene de pleno derecho el efecto salutífero que se acostumbra a buscar en los sacrificios de expiación, aunque no nos obligan a comprenderla como uno de esos sacrificios.

No es más que un *lenguaje*, un modo de hacer pasar un mensaje de fe, pero aún falta interpretarlo. La *posibilidad* de hacerlo viene ofrecida por la pluralidad de los lenguajes, empleados por estos autores para expresar el sentido de la muerte de Jesús: el sufrimiento de los justos, la muerte de los profetas, el rescate pagado por la liberación del esclavo, el servicio al otro en detrimento de uno mismo, la liberación de la ley de servidumbre, la entrega generosa de la propia vida... «modelos» todos ellos que relativizan el lenguaje sacrificial y deberían impedir otorgarle el monopolio. La *necesidad* de interpretarlo se impone por el hecho de que el mismo Jesús habla de su muerte recurriendo a los otros lenguajes y porque la única expresión sacrificial que pone en su boca el relato de la Cena no se le puede imputar con certeza, ni siquiera de modo probable, pues carece totalmente de coherencia con el conjunto de los anuncios de su muerte y de su discurso[39].

39. Sobre la significación antropológica del lenguaje sacrificial (expiación, sustitución, etc.) y sobre su aplicación a la muerte de Cristo, ver A. VERGOTE 1976, donde se encontrará envíos

Ha lugar a repetir aquí que sería imposible atribuirle conciencia alguna de una muerte salutífera, si esta debiera reducirse a una expiación del pecado, y también a repetir que, cuando habla de su muerte futura, piensa en la totalidad del proceso que debía conducirle a este final, tal como se origina en la más lejana historia de los profetas, y no sólo en su muerte ni en el solo hecho de su propia muerte. La necesidad de su muerte es de orden *profético*, y su carácter salutífero proviene de su inscripción en una *historia* que es, primero, la de Dios. Ahora bien, toda la esencia del sacrificio consiste en la efusión de sangre, y su única necesidad radica en expiar una falta circunstanciada para purificar al pueblo y reconciliarlo con Dios. En parte alguna manifiesta Jesús tener una conciencia de su misión de acuerdo con esta noción y esta ley del sacrificio. Sin embargo, no duda de que cumple una misión, decisiva y, por tanto, salutífera, aunque diferente.

El hecho de que Jesús haya derramado su sangre sobre un lugar elevado y frente al pueblo, mientras era celebrada la inmolación de la pascua, no podía dejar de conferir a su muerte una *figura* sacrificial, pero no debería conducir más lejos. Para los mismos autores del Nuevo Testamento, el lenguaje sacrificial no podía ser más que *metafórico*[40]. El sacrificio debe ser ofrecido por un sacerdote, en un lugar santo, la víctima es el culpable quien la proporciona, la expiación es Dios quien la realiza, pues esta desciende, no sube. En el caso de Jesús no se ejerce ningún ministerio sacerdotal, la inmolación la realizan unos soldados paganos, impuros por tanto, en el lugar de las ejecuciones, que es un lugar maldito por la Ley (Dt 21, 23: esta maldición de la tierra manchada es lo que Pablo traslada sobre Cristo), la víctima la «entrega» Dios, y la expiación es cargada en el activo de la víctima, sube hacia Dios. Esta muerte no presenta los rasgos de un *verdadero* sacrificio —salvo, una vez más, el erigirla en *antisacrificio*, por la burla del sacerdocio, implicado en este asesinato, y del Templo, despojado de su privilegio de lugar santo.

Es cierto que se puede realizar otro razonamiento, el que se acostumbra a extraer de la carta a los Hebreos: estos autores han querido mostrar que la muerte de Jesús es el *único verdadero* sacrificio, el único que brinda la expiación digna de Dios reclamada por el pecado, el único que vale para la totalidad de los hombres, el único que levanta definitivamente la maldición de Dios que afecta a la humanidad pecadora, el único que purifica interiormente

---

a las obras fundamentales (en esta materia) de M. Mauss, C. Lévi-Strauss, R. Girard, y otros, que no forman parte del propósito que me guía. El autor, que es psicoanalista y teólogo, muestra que este lenguaje transmite representaciones religiosas arcaicas, bien explicadas por la historia de las religiones, la etnología, el psicoanálisis, etc., que no están de acuerdo con el sentido de Dios en la Biblia ni con el comportamiento ni el mensaje de Jesús, de tal suerte que este lenguaje necesita ser descodificado. P. 68: «Cada vez que se transfiere sobre Jesús el término de sacrificio, es preciso trasponerlo radicalmente. Por lo que Él es, ha suprimido y superado el sacrificio. En consecuencia, es más correcto decir *que es* lo que pretendía efectuar el sacrificio. [...] Jesús lleva a cabo una mutación en el orden religioso. *Esta mutación debe ser marcada por un lenguaje apropiado, y un lenguaje que exprese que la continuación pasa por una ruptura*» (el subrayado es mío).

40. Aquí, como más adelante, me refiero a la teología de los sacrificios en la Biblia expuesta por G. VON RAD 1957, en part. p. 220-239, y por R. DE VAUX 1960, p. 335-347.

del pecado por el don del Espíritu Santo[41]. Este razonamiento no es falso, si sólo pretende afirmar el valor único y supremo de la salvación traída por Cristo. Mas cuando pretende especificar este valor por medio de la palabra «sacrificio», no está en armonía con las coherencias *estructurales* que rigen el uso de esta palabra en su propia esfera. O, si respeta estas coherencias, ya no está de acuerdo con el conjunto del discurso y del comportamiento de Jesús.

En efecto, el sacrificio, entendido en el sentido preciso de «expiación por el pecado», es estrictamente relativo a la Ley de Moisés y a su determinación del pecado. No sirve, hablando propiamente, para liberar de *la* maldición lanzada por Dios mismo contra *el* pecado en general, sino para liberar *de las* maldiciones enunciadas por la ley de Moisés, que «añade» a las «Diez Palabras», las únicas que fueron pronunciadas por Dios, los numerosos «mandatos, leyes y costumbres» que Dios había dejado al cuidado de Moisés enseñar al pueblo (Dt 4, 13-14; 5, 22); las maldiciones, que no forman parte de las Diez Palabras, abrazan esta legislación en su totalidad (Dt 11, 28; 27, 15 s.; ver Ga 3, 10). La obligación de ofrecer sacrificios por el pecado está determinada en el detalle por los artículos de este código; la naturaleza del pecado está especificada por el destino social del código; la eficacia del sacrificio depende exclusivamente del ritual.

Esta obligación no concierne sólo a las faltas morales, sino también, e indiferentemente, a cualquier transgresión de un precepto cultual o jurídico (especialmente las «impurezas» rituales). No se preocupa de la culpabilidad del que ha cometido esta «falta», no tiene en cuenta las faltas interiores, pues aquí no está en causa la ética por sí misma, sino que apunta, en el mismo grado que a las transgresiones deliberadas, a las que son «cometidas por inadvertencia» (esta precisión se repite como un estribillo en la legislación sacrificial del Levítico, caps. 4-5). Con mayor razón aún, el sacrificio no requiere el arrepentimiento de aquel por quien se ofrece, obtiene su efecto por su solo desarrollo ritual, como lo muestra la preocupación por los detalles apropiados a la diversidad de casos previstos por la Ley. Por último, la obligación de la expiación no incumbe sólo ni siquiera directamente al culpable, afecta a toda la comunidad a la que pertenece, pues esta es la que cae bajo la maldición si no se repara el crimen, lo que implica la idea de responsabilidad colectiva.

Resulta verdaderamente difícil aplicar el conjunto de estas disposiciones a la muerte de Jesús para convertirla en un *verdadero* sacrificio. No puede

---

41. M. HENGEL 1981, p. 156-203, atribuye a la muerte de Jesús una función sustitutiva y expiatoria, que parece identificar inmediatamente con el valor salutífero que le reconoce el Nuevo Testamento en un lenguaje cultual. En el origen de esta doctrina habría una tradición helenista: la muerte de Jesús pone fin a los sacrificios del Templo porque los consuma de manera sobreabundante (p. 174 s.). Fue recibida en la comunidad judeocristiana bajo la influencia de Is 53 y sobre todo (idea avanzada ya por Jeremias) de los escritos judeo-helenísticos, que atribuyen a la muerte de los mártires un «efecto expiatorio de sustitución» (p. 182-192). En el fundamento de esta interpretación es preciso suponer que Jesús hiciera comprender en la Cena «que mediante su muerte sacrificial quería preparar el camino para la venida del Reino. Todo esto, claro está, no puede ser presentado más que como una conjetura, aunque fundada» (p. 201). A esta conjetura, conviene añadirle otra: y suponiendo que el perdón de los pecados, en el pensamiento de Jesús, no pudiera ser obtenido de Dios más que a través de un sufrimiento expiatorio...

sacar su necesidad de la Ley de Moisés a la que suplanta, ni reducirse ni extenderse a la esfera de los pecados tal como son designados y comprendidos por esta Ley, ni realizar la expiación a la manera como se cumple el rito. Cuando Jesús habla del pecado y de la remisión de los pecados, apunta a la interioridad de la falta, a los sentimientos del culpable en relación con Dios; promete el perdón a todo verdadero arrepentimiento, sin asociarle ninguna cláusula de expiación; no conoce la idea de un pecado cuya culpabilidad pudiera recaer sobre otros. Su enseñanza está totalmente inadecuada a la naturaleza, a la ley, al funcionamiento del sacrificio.

Los profetas habían dispensado ya, de parte de Dios, una enseñanza del mismo tipo, que les conducía a poner en oposición la confianza puesta en la palabra de Dios y la confianza puesta en los sacrificios, y este obstáculo introducido por ellos en el dispositivo cultual no había sido la causa menor en las persecuciones de que habían sido objeto. ¿Es posible que la muerte de Jesús, culminación de la historia de los profetas, deba vasallaje a la ley de las expiaciones sacrificiales, siendo que la totalidad de su discurso está situado bajo el signo del perdón de Dios?

Si se pretende hacer a cualquier precio de la muerte de Jesús un *verdadero* sacrificio, es preciso salir del marco histórico de la Ley de Moisés y establecernos en un terreno metafísico, referirnos a una ley inmanente de Dios que imputa el pecado a toda la especie humana, le asigna un destino de maldición, reclama una reparación a la altura de la ofensa que ha sufrido, y delega en el Hijo de Dios la obligación de asumir y de expiar este pecado, para arrancar a la humanidad de una condenación inevitable de otro modo, pues no conoce otro modo de expiación que la inexorable ley de la condena a muerte, o bien del culpable o bien de un sustituto.

Esta es la idea que subyace en la tradición dogmática de la redención. No carece de apoyos en la Escritura. Tampoco forma parte de nuestros objetivos discutirlo. El único interés que nos mueve en esta investigación del carácter salutífero de la muerte de Jesús, ya lo hemos dicho, es examinar lo que nos revela su actitud frente a la muerte sobre su relación con Dios, y también sobre Dios mismo. ¿Es posible atribuirle una visión semejante del estatuto del hombre bajo la ley de Dios, que justificaría imputar a su muerte, sin ninguna otra prueba, el sentido expiatorio que esta muerte *no podía dejar de tener* para él mismo en esta perspectiva?

Vamos a precisar nuestra pregunta mediante una observación muy general. La teoría de la expiación, a pesar de los apoyos de la Escritura que reivindica, no es ni específicamente cristiana ni específicamente bíblica. La idea de una culpabilidad radical de la humanidad ante Dios, debida a alguna falta original, la idea de la fatalidad del castigo que de esa falta resulta, la de una deuda a expiar, se encuentra en el fondo de la conciencia religiosa de la mayoría de los pueblos[42]. La mayoría de las religiones, bajo la influencia de esta idea,

---

42. Respecto a las interpretaciones de R. GIRARD 1978 sobre la lectura sacrificial o no sacrificial de la muerte de Cristo, en part. p. 229-238, 247-258, me limito a remitir a la apreciación teológica hecha por R. SCHWAGER 1985. Tras haber estudiado (en el próximo capítulo) la significación que su condena proyecta sobre la muerte de Jesús, será posible precisar en qué sentido «quita el pecado del mundo», en el cap. VIII.

han establecido códigos de lo que está permitido y prohibido para reglamentar las relaciones con la divinidad, y los sacrificios para apaciguar sus cóleras, apartar su maldición y restablecer el circuito de sus bendiciones. Muchas mitologías o tradiciones han imaginado algún héroe, u hombre divino salvador, que viene para arrancar a la humanidad de este *fatum*, a menudo con peligro o pagando con su vida. Todo eso supone, evidentemente, una cierta idea de Dios, inherente también a la conciencia religiosa: la de un Dios que persigue y obtiene infaliblemente el reembolso de sus deudas.

La teoría de la expiación mediante la sangre de Cristo se inserta en la estela de estas antiquísimas estructuras de la imaginación religiosa. Mas ¿no tiene la muerte de Jesús otra cosa que *revelarnos* de Dios y de su relación con el hombre, una Buena Nueva completamente distinta a lo ya conocido, cuya *novedad*, quizás difícil de asimilar, habría sido recubierta, al menos en parte, por la persistencia de las antiguas maneras de pensar?

Tal como lo hemos estudiado hasta aquí, el *lenguaje de la Cruz* nos ha trasladado a otro terreno: el de la vida libremente perdida y gratuitamente dada. Para continuar su estudio y para responder a la cuestión que plantea la teología sacrificial, vamos a volvernos hacia el desarrollo histórico de la muerte de Jesús. Pues las condiciones y motivaciones de su condena a muerte, que son de orden religioso, no pueden ser extrañas al carácter salutífero de su muerte. Por consiguiente, deberían iluminar algunos aspectos de su pensamiento sobre Dios y sobre el estatuto del hombre frente a Dios, mostrar cómo se sitúa en el terreno de la religión, qué novedad aporta a la larga búsqueda religiosa de la humanidad, y revelar al mismo tiempo cómo se sitúa y se concibe él mismo en relación con Dios y como responsable de la historia, en cuanto Hijo de Dios e Hijo del hombre.

# Capítulo VII
# «HA BLASFEMADO»

Hemos dicho que la composición de los relatos de la pasión se explica, según los especialistas en los orígenes cristianos, por la necesidad de un «retorno a la historia»: era preciso anclar sólidamente la predicación y la fe cristianas en la historia de Jesús. La tradición primitiva ha confirmado esta opción: ha inscrito la mención «crucificado bajo Poncio Pilato» en el Símbolo de los apóstoles, para anudar estrechamente la historia de Jesús con la historia de los hombres, como hemos visto al retrazar los comienzos del discurso cristológico. ¿Hasta qué punto, sin embargo, se convirtió esta mención en «artículo de fe»?

Curiosamente, la teología de la redención ha hecho de la Cruz de Jesús un «acontecimiento entre Dios y Dios», según la expresión de Moltmann[1] —y tenía razón al pensar así—, aunque situado fuera del tiempo, entre cielo y tierra —a menos que se quiera considerar como una situación espacio-temporal la referencia de la Cruz a la falta del primer hombre en el paraíso terrenal, causa de la maldición que debía abatirse sobre la historia humana. *Si era preciso* de toda necesidad y de todo tiempo que el Hijo de Dios bajara a la tierra para reparar todos los daños de esta falta, es evidente que las condiciones y motivaciones históricas de su condena a muerte estén totalmente exentas de interés, de sentido y de eficacia, no han podido ser más que los instrumentos ciegos del «designio de Dios», no son más que apariencias, el decorado del teatro en el que se ha representado el drama entre el Padre y el Hijo, un drama en el que la historia está finalmente ausente, dado que su desenlace se representa igualmente, para nosotros, fuera del tiempo, entre el cielo y la tierra.

«Crucificado bajo Poncio Pilato» no es entonces sino una mención histórica. La carta a Timoteo le confiere sin embargo, como el Símbolo, un valor de fe, e incluso doble. Pablo invita a Timoteo a «combatir el buen combate de la fe», de acuerdo con «la gloriosa profesión de la fe *[τὴν ὁμολογίαν]* que ha proclamado en presencia de numerosos testigos», en nombre de «Cristo Jesús que ha confirmado por medio de su testimonio *μαρτυρήσαντος]* ante Poncio Pilato la gloriosa profesión de la fe *[τὴν ὁμολογίαν]*» (1 Tm 6, 12-13).

1. J. MOLTMANN 1974, p. 282.

La comparecencia de Jesús ante Pilato, punto culminante de su proceso, momento decisivo de su condena a muerte, representa, pues, para los cristianos la instancia del discernimiento de la fe, pues en ella proclamó, antes de firmarla con su sangre, su fe en su misión y en su calidad de Mesías Hijo de Dios, e inició la última etapa del combate que debería enfrentarlo victoriosamente con la muerte. Según los término de la carta, se trata de una sola y misma confesión de fe *[τήν]*, la que Jesús hizo en cuanto Cristo y la que hace el cristiano, y se la considera gloriosa *[καλήν]* porque ella es la que introduce al cristiano en la vida eterna, del mismo modo que abrió a Cristo la gloria de la «luz inaccesible» (v. 14-16).

Recordemos que, cuando anunciaba su pasión, Jesús no evocaba sólo su muerte, sino también las acusaciones, condenas, ultrajes, suplicios que le serían infligidos, todo lo que es constitutivo de un proceso en el que sería juzgado lo que él llamaba su misión, todo lo que es significativo de un destino de rechazo y de fracaso, y este destino es lo que él vinculaba a la historia de los profetas, discerniendo en él el designio de Dios, un designio cuyo triunfo final prometía. Así pues, también aquí, no sólo en la comparecencia ante Pilato, sino en todo el encadenamiento de los acontecimientos, del que constituye el eslabón central, es donde buscaremos la respuesta a nuestras cuestiones sobre la relación de Jesús con Dios.

Sin embargo, no olvidamos el camino ya recorrido, que nos ha hecho remontar el curso de los anuncios de la fe, desde la promesa del retorno de Cristo en la gloria, pasando por el testimonio dado a su resurrección a la derecha de Dios, hasta la proclamación de que «murió según las Escrituras por nuestros pecados». El que vemos comparecer ante Pilato y subir a la cruz, es aquel a quien creemos glorificado por Dios en cuanto Hijo. Pero la fe no se divide en momentos sucesivos ni se conserva en el estado inmutable de un objeto inerte. También ella es un «proceso», constantemente recomenzado, un recorrido nunca acabado, está siempre en movimiento e incesantemente en acto de recapitularse en un instante completamente nuevo.

Resultaría vano esperar de la consideración de la pasión alguna revelación sobre Dios y sobre Cristo, si no hemos acogido la esperanza del Reino de Dios y el testimonio de que Cristo ha sido el primero en entrar en él. Pero es aún nuestra fe en la resurrección, tanto en la nuestra como en la suya, la que se discierne y se decide cuando, volviendo a la historia de Jesús, nosotros mismos instruimos su proceso, con sus acusadores y sus jueces, para recoger en él el testimonio dado por Dios en favor de su Hijo. Como los primeros discípulos, también nosotros tenemos que reconocer al Resucitado en el Crucificado, el triunfo de Dios en su fracaso consumado, y al Dios que pasa como un Soplo de vida en el desgarro de la muerte. Tenemos que edificar la «gloriosa profesión de la fe» con las piezas contradictorias del proceso.

No se trata, por tanto, de entregarnos a una determinada reconstitución histórica del proceso de Jesús y de los acontecimientos que lo prepararon, sino de realizar una *lectura teológica de los relatos* que se nos ha dado, tomando seriamente en cuenta la historia que relatan, pues esa historia tiene por sí misma un sentido «teológico»[2]. Es, efectivamente, el relato de un

2. Mi intención es la de extraer de este relato la comprensión de la relación entre Jesús y

homicidio *religioso* y saca a escena, por consiguiente, el *proceso de Dios* mismo, el diferendo que se ha levantado en el tema de Dios entre Jesús y los representantes de su pueblo. Que este diferendo haya sido llevado ante Pilato no cambia en nada el asunto, pues la cuestión que dirige a Jesús: «¿Eres tú el rey de los judíos?», le ha sido impuesta por los sumos sacerdotes. Mas no resulta indiferente que la pregunta haya sido planteada por un pagano, por el representante de la mayor potencia política de la época: esta intrincación del poder religioso y de un poder político de dimensión mundial es lo que vincula el asunto de Jesús a la historia humana universal.

En consecuencia, es preciso considerar el proceso de Jesús bajo este ángulo político-religioso, como un asunto entre él y su pueblo, para procurarnos los medios de comprenderlo, ulteriormente, en su pleno alcance teológico, como un asunto entre Dios y él, acontecimiento trinitario.

## «BUSCABAN UN FALSO TESTIMONIO CONTRA JESÚS...»

La tradición cristiana redujo ya desde muy pronto el conflicto entre Jesús y el pueblo judío a un debate sobre su origen: él intentaba hacerse reconocer como Mesías e Hijo de Dios, pero los judíos no lo quisieron aceptar como tal. Es un hecho que la cuestión de su identidad se planteó desde el comienzo de su ministerio, ya lo habíamos señalado al escuchar el rumor que levantaba, pero aún hace falta saber en qué términos y de qué manera. Si el título de «Hijo de Dios» debe ser tomado en el sentido definido más tarde por el concilio de Nicea, es casi seguro que los judíos eran incapaces de sospechar semejante pretensión por parte de Jesús; su monoteísmo estricto no les permitía concebir la idea, pagana a sus ojos, de una generación divina; si les hubiera rozado esta sospecha, hubieran tratado, sin duda, a Jesús de loco más que de blasfemo. En cuanto a saber si entraba en el pensamiento de Jesús hacerse identificar como Hijo de Dios a título de una generación divina, la cuestión es prematura, procede de una elaboración teológica, pero no surge directamente de los relatos de la pasión.

La pregunta del sumo sacerdote a Jesús: «¿Eres tú el Hijo de Dios?», se convierte en la boca de Pilato en: «¿Eres tú el rey de los judíos?», y eso en los cuatro evangelios. Aunque el segundo título no se empleara entre los judíos, no es posible equivocación alguna: Pilato ha comprendido que los sacerdotes acusaban a Jesús de considerarse su Cristo o su Mesías, y a este título reclamaron su crucifixión, siendo que Pilato intentaba dejarle libre; también Juan, aunque dé una significación más profunda al título de «Hijo de Dios», indica claramente que se dejaron acorralar hasta reconocer la realeza política del César para rechazar mejor las pretensiones de Jesús a la realeza mesiánica (Jn 19, 15.21-22).

---

Dios, que constituye su persona y que manifiesta la verdad de Dios presente en él. Ver J. MOLTMANN 1974, p. 98: «La primera tarea de la cristología es la verificación de la fe cristiana en su origen en Jesús y en su historia»; p. 99: «Si se quiere decir que es el Cristo, el Hijo del hombre, el Hijo de Dios, etc., debe pronunciarse el nombre de Jesús y *contar su historia*» (el subrayado es mío). El arte de extraer la teología de un relato ha sido expuesto, a propósito de Lucas, por J.-N. ALETTI 1989, cap. IX: «Raconter Jésus Christ», p. 199-216.

No obstante, sólo tardíamente dejó aparecer Jesús estas pretensiones. Incluso en el transcurso de su interrogatorio, más que reivindicarlo, se deja atribuir el título de Cristo Hijo de Dios. No era esto motivo suficiente para acusarlo de blasfemo: era preciso que el Mesías se declarara él mismo si quería ser reconocido, encargándose él mismo de suministrar los «signos». Es sabido que los judíos de aquel tiempo esperaban del Mesías una liberación política y que la carrera de Jesús no tomaba esa dirección; mas esto era un motivo de rechazo, no de condena a muerte. De todas maneras, la hostilidad hacia Jesús comienza desde que entra en la escena pública, cuando ni siquiera pone en cuestión su identidad personal. En el plano de la historia, es justo volver a la afirmación de Bultmann, dispuestos a tomarla en un sentido diferente al suyo: Jesús anunciaba el Reino de Dios, no se anunciaba a sí mismo. Es cierto que lo anunciaba de una manera que ponía en causa su persona, pero su primera preocupación era la de hablar del Reino, la de preparar los espíritus para su venida, no la de hablar de sí mismo; y por este lado tenemos que buscar el origen histórico del conflicto.

Se trata de un conflicto religioso, que incidía, por tanto, directamente sobre la relación de los hombres con Dios, y, por vía de consecuencia, sobre la identidad de Dios; un conflicto radical, puesto que debía conducir a una condena a muerte por blasfemia; y la radicalidad del problema planteado por Jesús engendraba, a su vez, una interrogación no menos capital sobre su persona. Los especialistas de los orígenes cristianos, que han considerado como un honor su «judeidad», admiten con excesiva rapidez que no podía tener una idea de Dios diferente a la de sus contemporáneos, ni un enfoque religioso opuesto al de estos. Pero entonces hacen incomprensible el conflicto que se originó entre él y ellos. Los adversarios de Jesús no deben ser considerados como gente malintencionada, como bribones y criminales, por la sola razón de haberlo hecho condenar; eran gente de religión, «piadosos» sin duda, y no se puede sospechar de ellos, sin pruebas, que tengan intenciones deshonestas, aunque los evangelios, de acuerdo con las reglas del relato, los describan ordinariamente en el papel de «malvados traidores», en parte a causa de hechos posteriores.

Entre la «multitud» de sacerdotes convertidos a Cristo después de su resurrección (Hch 6, 7), quizás muchos de ellos habían formado parte de los que reclamaban su muerte: era gente religiosa y de buena fe. Había escribas y legistas que discutían apaciblemente y hasta es posible que estuvieran de acuerdo con él (Mc 12, 28.32): no todos lo trataban como excomulgado. Los fariseos, en particular, no eran los fanáticos y los hipócritas que se imagina, y había puntos comunes entre ellos y Jesús: compartían la misma creencia en la resurrección de los muertos, que dividía por entonces a las escuelas rabínicas, preconizaban respecto a la Ley una actitud de respeto integral, aunque no exenta de acomodaciones, que no era básicamente opuesta a la de Jesús. No se ve, por otra parte, que se le reprochara doctrinas extrañas ni principios revolucionarios, y sus acusadores no lograron imputarle durante el proceso enseñanzas condenables ni comportamientos escandalosos.

A falta de otra cosa se echa mano de los motivos políticos: los jefes del pueblo y los notables habrían temido que Jesús provocara, aun sin quererlo (había celotas en su entorno), alguna sedición, lo que hubiera traído consigo

una severa represión de parte de los romanos. De hecho, se atribuye este temor a Caifás (Jn 18, 14), y los jefes y los sacerdotes acusan a Jesús ante Pilato de excitar al pueblo a la revuelta (Lc 23, 2). Pero el argumento forma parte de la táctica y este temor no parece haber influido mucho en sus propios debates sobre él; habían manifestado su hostilidad hacia Jesús mucho antes de que pudiera representar algún peligro político, tanto más por el hecho de haberse preservado siempre de cualquier compromiso con las reivindicaciones nacionalistas. Si no hubiera habido más que este peligro, hubieran podido evitar cargar con el carácter odioso de esta denuncia a los ojos del pueblo y dejar a las autoridades romanas, que no cejaban en la vigilancia, el cuidado de intervenir; pero estas no parecen haber sospechado de Jesús, si nos atenemos al conjunto de los relatos.

Para explicar el conflicto, es preciso permanecer en el terreno doctrinal, a condición de orientar bien la investigación. Jesús no ponía su persona por delante, no hablaba sobre la naturaleza de la divinidad, no entablaba combate alguno contra la Ley o el culto: todos estos motivos, como acabamos de decir, tienen que ser apartados. No debemos esperar descubrir declaraciones ruidosas de Jesús, ni tampoco ataques frontales: tenía discípulos sin tener verdaderamente escuela, suscitaba adversarios sin intentar destruir nada de nada. Ningún fundador de religión ha dejado tras él tan pocas enseñanzas teóricas, tan pocos documentos legislativos o cultuales, por la simple razón de que no era uno de ellos: él anunciaba que el Reino de Dios estaba cerca, por ahí empezó y terminó su predicación. Eso es lo que vuelve difícil nuestra investigación: no podemos añadir a su proceso elementos en forma correcta, estamos reducidos a interpretar silencios y ausencias, lo que no decía o no hacía, y hubiera debido hacer o decir para estar en la línea de su religión, lo que decía o hacía de otro modo, porque se situaba en otra parte, todo lo que le comprometía con una vía solitaria, a contracorriente de la religión.

Estamos advertidos por adelantado de esta dificultad, dado que sus adversarios se las vieron para encontrar contra él algún motivo sólido de acusación: «Los sumos sacerdotes y el Sanedrín entero andaban buscando un falso testimonio contra Jesús con ánimo de darle muerte, y no lo encontraron, a pesar de que se presentaron muchos falsos testigos» (Mt 26, 59-60). «Finalmente» no retendrán más que un anuncio relativo a la destrucción y sustitución del Templo (v. 61), lo que remite claramente a su predicación escatológica.

¿Cómo se ha podido sacar una acusación de blasfemia del anuncio del Reino? Sin embargo, no debe serle extraña, no hay que buscarla en otra parte, puesto que este anuncio constituye el principio, el corazón y el horizonte de todo el ministerio de Jesús. Por el mismo motivo, no encontraremos en otro lugar la revelación de su identidad ni de su relación con Dios. Por consiguiente, fue este anuncio el que le opuso a su religión. Para evitar el malentendido que restringiría el debate a un conflicto entre Jesús y el judaísmo, entre él y su «judeidad», estamos obligados a ir más lejos y decir que el anuncio del Reino le oponía también a todo tipo de religión, a la vía de la religión en general. Para prevenir otra equivocación, conviene añadir enseguida esto: no fue su ministerio escatológico lo que puso a Jesús fuera de la religión, fue la religión la que se sintió apartada y puesta a la defensiva por el acercamiento del Reino.

El proceso de Jesús adquiere su verdadera figura de *revelación* en esa oposición. Dios se revela apartando los velos de la religión, a través del desgarro de la cortina del Templo (Mt 27, 51). Cuando Jesús se libera, Dios se manifiesta en él bajo una luz nueva e insólita; pierde el rostro familiar que tenía de la tradición y surge del futuro como un desconocido: *«No me conocéis ni a mí ni a mi Padre»* (Jn 8, 20). No se revela sólo *en* la historia, como en un teatro que, de hecho, le sería extraño, sino *a través de* ella: a través del acontecimiento histórico que *separa* un nuevo Testamento de otro antiguo. Toda la historia humana forma parte de esta revelación: se muestra activa y *sorprendida* en ella, de ella recibe un fermento de novedad.

Jesús enseñaba a sus oyentes y a sus discípulos un enfoque de Dios que no pasaba por las vías de la religión tradicional. Les enseñaba a ir a Dios a través de la vía de la fe, que podía oponerse a la tradición; a través del amor al prójimo, que pasaba por delante de la obediencia a la Ley; y a través de la fe en él mismo, que amenazaba con suplantar el culto del Templo. Cómo pudo parecer subversiva esta triple vía para la religión judía, eso es lo que tenemos que investigar, volviendo a partir tras las huellas del *rumor* de Jesús, que, escuchado de nuevo a partir del anuncio de su resurrección, se deja interpretar como el rumor del Dios que se acerca.

## «A VINO NUEVO, ODRES NUEVOS»

La mirada de Jesús, en su ardiente expectativa del Reino, estaba tendida hacia el futuro y se desviaba del pasado. Los signos de ello son numerosos e impresionantes, el rumor de Jesús los había traído ya hasta nosotros. Nunca pronuncia Jesús la palabra Alianza, corazón de la religión judía, a no ser cuando se pone esta palabra en sus labios en los relatos de la Cena, pero se trata de la «nueva Alianza». Raramente invoca al «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», el nombre del Dios de sus padres es reemplazado en su oración por el de «Padre». Raramente evoca el recuerdo de las hazañas de Dios en favor de su pueblo, salvo en algunos contextos polémicos; sin embargo, lo que recuerda ordinariamente del pasado es algo que conocemos: las fechorías del pueblo contra los enviados de su Dios. Apenas hace mención de las tradiciones de los antiguos más que para criticarlas e invitar a desconfiar de ellas. Las conmemoraciones de los grandes acontecimientos de la historia, que eran celebradas periódicamente en las liturgias del Templo, han dejado pocas huellas visibles en sus palabras o acciones; la última Pascua que come con sus discípulos lo muestra vuelto hacia la del Reino, sin que parezca enternecido por el recuerdo de la del pasado.

Ahora bien, es del pasado de donde toda religión extrae su savia, en su recuerdo es donde recobra aliento en las pruebas, toma su vigor del recuerdo de las enseñanzas del pasado, y mediante la observancia de las cosas del pasado es como preserva y transmite su identidad de generación en generación. Toda la autenticidad de una religión estriba en releer *(relegere*, según una etimología que nos brinda Cicerón), en repetir su pasado, la religión está ligada a su memoria. Los libros sagrados invitan con frecuencia a Israel a «acordarse» de Dios, es decir, del pasado, de sus beneficios antiguos, del

pacto por el que se convirtió en el pueblo de Dios, de las leyes que Dios le dio antaño, de las promesas que había hecho a los padres, etc., y a veces se le dirigía la amenaza de que Dios, a fuerza de ser olvidado, cesara de acordarse a su vez de Israel, es decir, del tiempo en que lo había hecho su pueblo: el pasado es el lazo recíproco que hace de Israel el pueblo particular de Yahveh, y de Yahveh el Dios propio de Israel.

Jesús, completamente atento a los signos de la venida del Reino y de su presencia ya-aquí, estaba muy alejado de almacenar los recuerdos del pasado. Más bien invitaba a sus oyentes a desembarazar su memoria para estar mejor dispuestos a recibir la novedad del Reino: *«A vino nuevo, odres nuevos»* (Mc 2, 22)[3]. Como Juan el Bautista, junto al que permaneció un tiempo, también pensaba Jesús que no servirá de nada en el día del juicio mirar hacia atrás y hacer valer la descendencia de Abraham, «porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abraham» (Mt 3, 9). La llamada a la vigilancia es la lección más frecuente de las parábolas: mirar hacia adelante, sacudirse el adormecimiento del sueño, espiar los pasos del esposo que vuelve a su casa, los ruidos del ladrón que sobreviene de improviso, aguardar y esperar la llegada del día. Esta actitud debía provocar fatalmente entre su público una reacción de desconfianza, y más aún entre los sacerdotes y los jefes. Para la sabiduría religiosa *«El añejo es el bueno»* (Lc 5, 39).

Si el ejercicio del olvido forma parte constitutiva de la memoria, que es selectiva, es justo decir que Jesús practicaba la memoria del olvido. No intentaba traer a la memoria recuerdos aptos para mantener una seguridad engañosa y para adormecer la espera. Pero despertaba gustosamente los recuerdos adormecidos, borrados de la memoria colectiva: no sólo los malos tratos infligidos por Israel a los profetas de Dios, sino también lo que él llama, a la inversa, «malos modos» de Dios para con su pueblo, que debería aprovechar las lecciones de las «abstenciones», de las negligencias significativas: así cuando Dios «olvida» a las viudas hambrientas y a los leprosos de Israel, y prefiere enviar a Elías a socorrer a una viuda del país de Sidón, o a Eliseo a curar a Naamán el sirio (Lc 4, 25-27). Este recuerdo desagradó de tal modo a los conciudadanos de Jesús, la primera vez que les dirigía la palabra en Nazaret, al comienzo de su ministerio, que pudo haberle costado la vida (v. 28-30): aquí nos encontramos claramente en el verdadero terreno de su proceso.

J.-B. Metz exhorta a los cristianos a conservar el «recuerdo peligroso», peligroso para los poderes públicos por ser liberador, de Jesucristo, que murió víctima de sus injustas conjuras[4]. La fórmula puede ser invertida: es bueno imitar el «recuerdo peligroso» que era el modo en que Jesús ejercía su memoria, es bueno recordar los hechos del pasado que pueden incurrir en la desgracia de Dios, que, en todo caso, no permiten hacer valer a sus ojos méritos inexistentes, pero que impulsan a hacer penitencia y a implorar la misericordia

---

3. Sobre la idea de la «novedad de los tiempos» en el Evangelio (Mt 11, 12-13), ver Ch. PERROT 1982 (Mc 2, 21-22 es citado en la p. 108).

4. J.-B. METZ 1979, p. 107-138, ha hablado magníficamente de la *memoria* cristiana que «rememora al Dios de la pasión de Jesús, como sujeto de la historia universal del sufrimiento» (p. 137). Yo quisiera mostrar aquí que «el recuerdo peligroso de la libertad de Jesucristo» (p. 107) se origina en la propia memoria de Jesús.

divina. Este recuerdo es peligroso para la religión, porque mina la confianza del pueblo en su pasado, afloja los lazos. Resulta peligroso asimismo para aquel que lo despierta, porque vuelve contra él la cólera de la religión que se cree atacada, como experimentó Jesús en el episodio que acabamos de contar, aunque él no se extrañó: *«En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria»* (Lc 4, 24).

Toda religión está siempre presta a desconfiar de la enseñanza profética, por el hecho de que esta no se muestra inclinada por naturaleza a apoyarse en el pasado y a hacerlo revivir, y porque se siente suplantada por el profeta en la conciencia de sus fieles para guiarlos hacia Dios; queda desacreditada por el hecho de que el profeta, incluso sin criticarla, no recurre únicamente a ella, puesto que recibe directamente de Dios sus enseñanzas. Por esa razón eran perseguidos los profetas. Las mediaciones religiosas se sienten desplazadas fuera del circuito por una predicación apocalíptica, porque funcionan en el transcurso del tiempo, abolido por la proximidad del instante que viene con la omnipotencia del juicio de Dios. Por eso las autoridades judías se mostraban hostiles a Juan el Bautista: «Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles» (Mt 3, 10). Con mayor razón aún, Jesús no podía dejar de suscitar una reacción de defensa por su parte: como vivía ya en el instante de la venida del Reino, se mantenía ausente del pasado de la historia y relegaba por este mismo hecho la religión a un pasado prometido a una próxima destrucción, cosa que ella no podía tolerar.

La forma de la predicación de Jesús, al margen incluso de su contenido, estaba profundamente marcada por la perspectiva del Reino, marcada por rasgos negativos, aunque no menos visibles. Jesús no comentaba la Escritura, la citaba en alguna ocasión, pero no tomaba de ella la substancia de su pensamiento ni los modelos de sus discursos, que él inventaba libremente; hablaba «en parábolas» y dejaba a sus oyentes la tarea de *buscar* las claves: «El que tenga oídos, que oiga» (Mt 13, 3.9). No comentaba la Ley, alguna vez alabó o precisó el alcance de algunos de sus preceptos, pero la fidelidad a la Ley no era el objeto habitual de sus enseñanzas: no era un moralista; exhortaba y enseñaba a *buscar* la voluntad de Dios, como una llamada a la libertad más que como una obediencia prescrita por adelantado. La calidad de discípulo, para el que le quería «seguir», empezaba allende los enunciados de la Ley (ver Mt 19, 16-22). La asiduidad a las prácticas religiosas del culto no constituía tampoco la preocupación dominante de su predicación, estaba más preocupado por iniciar a sus discípulos en una oración solitaria, silenciosa, familiar, a la *búsqueda* de Dios en el espacio del deseo y del futuro: «venga tu Reino; hágase tu Voluntad [...]» (Mt 6, 5-10).

Dios no residía ya en el pasado, ya no se daba a ver, a oír y a celebrar en el recinto sagrado de la Escritura, de la Ley y del culto, había que *descubrirlo* en el futuro, libremente, en el poema de la naturaleza, en las sorpresas de la historia; la religión tradicional quedaba desposeída del privilegio de *expresar a Dios*, se imponía prospectar otras vías para ir al encuentro del Dios que viene. Eso es lo que significaba, no el contenido, sino la *forma* del lenguaje de Jesús. Era algo que se notaba forzosamente: «La gente quedaba asombrada de su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como

sus escribas» (Mt 7, 28-29)[5]. No estaban presas de admiración sino de estupor *(ἐξεπλησσοντο)* por la novedad de esta enseñanza, una novedad que estaba menos en lo que decía que en la *libertad* de su enunciación *(ἐξουσίαν);* a diferencia de los escribas que se atenían a los textos, y sobre quienes *ejercían una tutela* los textos que comentaban, Jesús inventaba sus discursos inspirado por el Espíritu, extraía todo su saber sobre Dios de su familiaridad con él. Así revelaba el secreto de su persona, su relación con el Padre. Mas el efecto más inmediato de su libertad de palabra era desposeer a los maestros del saber religioso de su poder sobre las muchedumbres[6].

Con la enseñanza de Jesús sucedía como con su persona. Él no era un hombre de religión, sino de fe y de experiencia de Dios. No enseñaba las vías comunes y trazadas por adelantado de la religión, ni las lecciones de una revelación ya realizada, sino las vías de una fe personal y los símbolos de una revelación aún por recibir, siempre nueva bajo los signos de los tiempos nuevos. Observación que tiende a dar razón a Spinoza, cuando observaba que Jesús enseñó una «religión interior» y no «estatutaria».

Son varios los teólogos que se sienten molestos por la distinción entre fe y religión que hemos usado aquí, molestos porque ha sido teorizada por la teología liberal bajo la influencia de la filosofía del siglo XVIII, y después por la teología dialéctica en un sentido opuesto, pero, al mismo tiempo, porque hoy resulta muy difícil servirse de ella, aunque sólo fuera por motivos «pastorales» (no lanzar a la incredulidad a todos aquellos que no practican ninguna religión) o «ecuménicos» (entresacar las creencias comunes bajo la diversidad de las confesiones religiosas). Quizás tengan un motivo más profundo para sentirse molestos, aunque no está formalizado: es que la religión se acomoda mal a la libertad de la fe. En este punto le corresponde a cada uno discernir si tiene el espíritu de Cristo, pues en este punto se va a decidir la suerte de Jesús[7].

Sería ridículo prestar a Jesús la sensibilidad de un hombre de las Luces. Se admitirá sin dificultad que meditaba asiduamente las Escrituras, aunque las mencione poco, que era un celoso observante de la Ley, aunque se tomara libertades respecto a ella, y que amaba el Templo, aunque los evangelios no lo muestran nunca participando en las celebraciones que en él se desarrollaban. No se trata en modo alguno, repitámoslo, de pedirle que cubra con su autoridad ninguna oposición formal entre fe y religión, ni de disociarlas simplemente como dos vías paralelas y extrañas entre ellas. Se trata de no absorber la una en la otra y de admitir que la fe *supera* a la religión, atravesándola, aunque sin encerrarse en ella.

---

5. W.D. DAVIES 1970, p. 72-76, sospecha que Mateo evita hablar de una enseñanza «nueva» de Jesús, por el motivo de que la esperanza mesiánica judía no pensaba generalmente en la sustitución de una nueva Torá por la antigua.

6. La «innovación» de Jesús en relación con la «herencia de Israel» ha sido estudiada con gran fineza dialéctica por P. BEAUCHAMP 1988, en part. 15-21, donde comenta Mt 9, 17. P. 15: «Jesús no es novador ni por su programa ni por acciones que lo convirtieran en un modelo. Sin embargo, innova radicalmente»; p. 21: «La vida de Jesús lleva en sí misma una radical innovación institucional; aunque no la lleva más que en germen.»

7. Ch. DUQUOC 1973 ha conseguido realizar un bello «relato teológico» presentando a «Jesús hombre libre»; ver el cap. V: «El proceso y la muerte», p. 71-80).

La distinción se impone, en primer lugar, a propósito del mismo judaísmo. Pues era su fe lo que le ponía aparte de las religiones de los pueblos circundantes, mucho más que su legislación o que sus instituciones religiosas, un campo en el que no faltan las semejanzas, dependencias o contaminaciones. No hablamos simplemente de su creencia monoteísta, pues en el dominio de las creencias las separaciones raramente son tan tajantes como lo parecen. Hablamos de su fe en la palabra y en la promesa de Dios. Una palabra que, antes incluso de toda Escritura, invitaba a Abraham a dejar su tierra, después a que se reunieran las doce tribus, después a liberarse y ponerse en ruta el pueblo cautivo en Egipto; y que, todavía después de la elaboración de los libros de la Ley, no cesó de dirigirse al pueblo por los profetas para convocarlo a recibir una revelación siempre actual y nueva. Una promesa que había sido hecha en el pasado a Abraham, a Moisés, a David, pero cuyo cumplimiento pleno y definitivo era trasladado siempre al futuro, siempre oscuro y amenazado.

Lo específico de esta fe era, por consiguiente, obligar a Israel a mantenerse siempre en movimiento, a partir, a ir hacia adelante, a mirar en dirección al futuro, a prohibirle replegarse sobre su pasado, encerrar a Dios en documentos sagrados y en lugares santos, como para tenerlo a su disposición, *clausurar la revelación*, como si Dios no tuviera nada más que decir. La fe obligaba a Israel a buscar siempre a Dios en otra parte, a esperar siempre algo nuevo, y, por consiguiente, a *superar* incesantemente los límites de una religión sólidamente *instalada* en textos, leyes, tradiciones, instituciones, celebraciones, y firmemente atrincherada en la seguridad de su pasado. La fe de Israel era la expectativa de un Testamento nuevo, que arrojaba su religión al pasado, a lo ya superado[8]; el tiempo de Jesús era el de la esperanza del Reino de Dios, que no conseguía sentirse satisfecho con la tierra en la que Dios lo había instalado; Jesús será el heredero de esa fe.

Ahora bien, siempre ha existido un conflicto entre esta fe de Israel y su religión; los profetas han sido sus testigos, actores y víctimas. En efecto, ellos eran los encargados de la palabra y de la promesa de Dios, y esta misión les llevaba a criticar y a denunciar el modo en que las autoridades religiosas y políticas ejercían el poder que habían recibido de Dios, las mentalidades y las prácticas que transformaban en idolatría el culto del Dios único, la hipocresía que permitía a algunos gloriarse de su fidelidad a la Ley mientras que la desviaban de su sentido, y la obstinada falta de confianza del pueblo en la palabra y en la promesa de Dios. Fatalmente, los jefes, cuya autoridad era contestada, y el pueblo, cuya seguridad se veía sacudida, pensaban ponerlo todo en orden y desembarazarse de estas amenazas haciendo callar a los profetas. Yendo más al fondo, era la religión misma la que intentaba hacer entrar a la fe en el *orden;* no es que careciera de fe, sino que no podía soportar sus libertades y desplazamientos; no es que quisiera amordazar a la fe, sino canalizarla. La religión piensa que no puede mantenerse si no tiene el monopolio de *expresar a Dios*, y está dispuesta a reivindicarlo incluso en contra de la palabra de Dios.

8. La «función innovadora» de la Torá oral en el judaísmo ha sido expuesta por P. LENHARDT 1978.

Jesús, a su vez, fue el agente y la víctima de este conflicto permanente entre la fe y la religión, convertido en un conflicto personal entre él y su pueblo, siendo la apuesta Dios mismo, la divinidad de Dios, la libertad de Dios[9]. Para la gente religiosa, más formalmente religiosa que propiamente creyente, Dios es tan inmanente a la religión y está tan mezclado con ella que ambos terminan por identificarse entre sí; el respeto a Dios, el amor a Dios se convierten en el honor y en el afán de la religión; la fe ya no es más que piedad, aunque son tan diferentes que pueden ser contrarias: la piedad ha descubierto a Dios y lo ha tocado, lo ha encontrado, mientras que la fe anda aún y siempre buscándolo, y no se acerca a él más que para dejarle tomar sus distancias. Por eso ocurre que la piedad rechaza la fe.

Porque ponía la fe por delante de la piedad, Yahveh, en el Horeb, había hecho oír su voz y rehusado mostrar forma alguna, por miedo a que no fueran a honrarle bajo una representación sensible y, finalmente, a ligarlo a ella; mas la piedad necesita tales representaciones y tales lazos, y Moisés, cuando bajó de la montaña, encontró al pueblo atareado en ofrecer a Yahveh sacrificios de comunión delante de la estatua de un becerro de oro, pues el pueblo quería un Dios más cercano, «un dios que marche a nuestra cabeza» (Dt 4, 15-16; Ex 32, 1-6). La piedad llenaba de tristeza a los discípulos de Jesús ante el anuncio de su partida y les empujaba a retenerlo, mientras que la fe les pedía que le «dejaran irse» a su Padre y alegrarse de ello (Jn 16, 6-7).

Jesús enseñaba a sus discípulos a vivir de la fe, una fe nutrida de la Escritura, obediente a la ley de Dios, feliz de celebrarlo en su Templo, aunque sin detenerse en textos escritos, en definiciones formales, en signos rituales, una fe personal e interior que apunta a alcanzar a Dios en sí mismo, «Padre nuestro que estás en el cielo», mediante una relación directa, no prescindiendo de las mediaciones de la religión, sino yendo más allá, peregrinando sin cesar, como los patriarcas (Hb 11), en busca del rostro de Dios y de su palabra, por encima de toda *convención* de formas y de lenguaje. Mediante su ejemplo y su enseñanza, les enseñaba a liberar su fe tanto de las rigideces como de las acomodaciones de la religión, de los apoyos y de las trabas de todo lo que tiene autoridad y hace de pantalla en materia religiosa, a fin de que encuentre *su apoyo* en la *seguridad* misma que Dios le inspira (ver Hch 4, 13).

La fe que ha probado y amado la libertad de Dios adquiere autoridad *(ἔξουσία):* la libertad y la audacia del discernimiento y de la palabra; se libera del miedo a lo sagrado, que impide descubrir que Dios es amor, de la obediencia servil a las formalidades y a las autoridades religiosas, que mantienen al creyente en una actitud de esclavo frente a Dios; se vuelve adulta y responsable, es decir, «filial» (ver Ga 4, 1-4). La religión desconfía de esta libertad que sustrae a sus «súbditos» de su dominación absoluta, pretende prohibir a la fe que tome la palabra en público. «Maestro, reprende a tus discípulos», le piden unos fariseos a Jesús cuando aquellos le aclamaban a su entrada en Jerusalén. Pero Jesús conocía la fuerza irreprimible de la libertad de la fe: «Os lo digo, si ellos callan, gritarán las piedras» (Lc 19, 39-40).

9. J. SCHLOSSER 1987, al final de una investigación sobre «el retrato de Dios en Jesús», p. 53 s., concluye, p. 72: «El acento puesto por Jesús sobre el presente en detrimento del pasado le distingue con bastante nitidez del judaísmo antiguo.»

Considerando ultrajado el honor de Dios en sus propias personas, las autoridades religiosas, para reducir a los discípulos al silencio, decidirán, como un acto supremo de culto, quitarle la palabra a su Maestro: «Llega la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios. Y esto lo harán porque no han conocido ni al Padre ni a mí» (Jn 16, 2-3).

## «CRISTO ES EL FIN DE LA LEY»

La fidelidad a la Ley es, para el judío piadoso, la vía real de la justicia que nos hace agradables a Dios. La Ley es la estructura esencial de la religión, pues rige el conjunto de las relaciones del hombre con Dios, con el prójimo, con la comunidad, la totalidad de sus comportamiento morales, rituales y sociales. No hay acto que escape a las estrechas mallas de sus preceptos, tan numerosos como variados, de suerte que un espíritu puntilloso puede presumir que un acto no reglamentado por algún precepto no pertenece a la esfera de los actos religiosos o éticos. El comportamiento de Jesús en relación con la Ley será, en consecuencia, un buen medio para juzgar su actitud religiosa. Los que intentan sacudirse el yugo de las «religiones estatutarias» ponen de relieve sus despropósitos en determinados puntos y su menosprecio para con los representantes acreditados de la Ley; los que sufren cuando les parece atacada o simplemente relativizada la religión, se alegran de que Jesús dijera: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5, 17).

Levantemos acta inmediatamente de estos últimos, a los que no podemos clasificar en modo alguno entre los detractores de la Ley. Mas conviene asombrarse sobremanera (sea lo que fuere de la situación histórica de este debate en relación con la comunidad a la que se dirige Mateo) de que se haya podido transferir a Jesús la idea de abolir la Ley de Dios. Para que esta sospecha le haya pasado alguien por la mente, sería preciso que Jesús se hubiera comportado como Maestro de la Ley; volvemos a tocar aquí de nuevo, no su psicología religiosa, sino el secreto de su persona, su vínculo con el Padre. Conviene asombrarse otro tanto de su pretensión de «dar cumplimiento» a la Ley[10]. Esta expresión no le señala como un gran defensor de la Ley, presuroso de observarla, de enseñarla y de hacerla respetar, sino como un punto de acabamiento, es decir, de desaparición, en el sentido en que san Pablo, hablando del «celo no conforme a un pleno conocimiento» de los judíos, que, dice, han preferido su propia justicia a la de Dios, escribe: «Porque el fin de la ley es Cristo, para justificación de todo creyente» (Rm 10, 24)[11].

Jesús, en efecto, da cumplimiento a la Ley en el mismo sentido que lo da a los Profetas: la vía de la salvación, iluminada por las palabras de los Profetas y autentificada por las prescripciones de la Ley, *conducía* a Cristo, y ahora

---

10. El sentido de Mt 5, 17-19 ha sido estudiado por P. BEAUCHAMP 1988, p. 30-37. P. 37: «Jesús había reinterpretado toda la Torá *ab initio*, no especulativamente, sino orientándola hacia una práctica transformada.»

11. El sentido de Rm 10, 4 ha sido estudiado por J.-N. ALETTI 1991, p. 112-134. P. 126: «Lo que finaliza es la dominación de la Ley sobre el creyente.»

es él quien los *reemplaza*, tanto a los unos como a la otra. Que la ley haya finalizado constituye, para un cristiano, una evidencia histórica; pues, para un judío, la Ley es un todo indivisible y no soporta que se ponga de un lado lo que viene de Dios y de otro lo que procede de Moisés, mientras que, para los cristianos, no queda de ella más que el Decálogo, y aún amputado de dos de sus preceptos más sagrados: la prohibición de las imágenes y la santificación del sabbat; que es tanto como decir que lo que ella tenía de más específico, ha desaparecido, puesto que otros de sus mandamientos se encuentran también en otros códigos o tradiciones. Esta amputación, que no se llevó a cabo sin que planteara problemas, se explica a buen seguro por el hecho de que los cristianos dejaron de ser reclutados desde muy pronto en el seno del pueblo judío. Pero no se hubiera podido producir si Cristo hubiera comprendido que formaba parte de su misión transmitir integralmente la herencia de la Ley a sus fieles.

De ahí no se concluye que Jesús se considerara por encima ni al margen de la Ley, como para juzgarla o para alejar de ella, pero tampoco dentro, como si estuviera atado a ella y por ella. La tomaba de su misma fuente, que es el Espíritu de Dios, lo que le permitía observarla con toda libertad filial, sin atadura servil a la letra, y enseñarla de modo semejante, en su espíritu y no en su letra, sin convertirla en una ley de servidumbre. Lo que explica asimismo que el espíritu de la Ley haya alcanzado en él su objetivo y que la letra haya alcanzado en él su fin.

La actitud de Jesús respecto a la Ley está impregnada de discreción: habla poco de ella, la convierte raramente en objeto de su enseñanza. Cuando explica algún punto en litigio, no se interesa por el texto de la Ley, sino por el espíritu con el que conviene o no comprenderla: se eleva desde la legislación a la ley interior, a la moralidad del individuo. Cuando explica, por ejemplo, que no basta con no cometer adulterio, sino que ni siquiera se debe consentir a un deseo adúltero (Mt 5, 27-28), muestra que el pecado no consiste en la transgresión material del precepto, sino en el desarreglo de la voluntad, en la intención del corazón, y que la moralidad, por consiguiente, no procede de la obediencia formal a la letra de la Ley, sino del juicio de la razón. No va más allá de la letra para darle una mayor extensión y rigor, sino para llegar a la intención, al reino de los fines morales, y para manifestar la fuente interior de la moralidad. «Da cumplimiento» así al sentido pleno de la Ley, al mismo tiempo que libera al individuo de un sometimiento servil a su letra: le *hace posible* al hombre convertirse en el *sujeto* de la ley moral interior[12].

Dos puntos, dos rasgos, negativos, de la libertad de Jesús, dos zonas de silencio en su enseñanza merecen nuestra atención, dado que eran capaces de «causar estupor» a sus oyentes. El primero es que lograra enseñar a la gente a lo largo de la jornada las disposiciones y los comportamientos que placen a Dios, sin que las palabras de la Ley se amontonaran en sus labios. El pensamiento de la Ley estaba en su corazón, pero según la subjetividad de la relación que establece entre el creyente y Dios, no pasaba a su discurso según

12. Sobre la actitud de Jesús respecto a la Ley, ver Ch. PERROT 1979, p. 123 (reglas de pureza), 150-162 (Jesús, ni defensor ni adversario, hace gala de una «soberana libertad» respecto a la Torá, sin referirse a su autoridad), 163-166 (Bibliografía sobre la cuestión).

la objetividad de sus determinaciones, como sistema de referencias a un código, como marco de vida, como sistema de adscripción a una sociedad religiosa; se situaba en el espacio interior de la fe sin llegar a ser un lugar visible de religión.

El segundo punto es que el vasto campo de la legislación ritual, de la clasificación de los pecados, de sus sanciones canónicas y de su penalización estaba totalmente ausente del discurso de Jesús (dejando de lado la práctica sinagogal de la excomunión propia de la comunidad a la que se dirige Mateo: Mt 18, 16-17). De este modo separaba la ley ética de la ley específicamente religiosa, establecía su autonomía; la moralidad continuaba sometida a la ley de Dios y a sus sanciones, pero podía consolidarse en sí misma, precisamente porque estaba emancipada del legalismo de la sociedad religiosa y porque recibía un campo propio: todo el espacio de la vida profana liberada de la tutela de la ley religiosa.

Tanto de un lado como del otro, se ponía en marcha una evolución capital para la humanidad: la moralidad quedaba desacralizada, secularizada, puesta aparte de la religión, sustraída al poder sumarial de los sacerdotes y legistas. Todo eso se producía en silencio, sin enfrentamiento verbal ni declaración de guerra, pero no podía dejar de provocar la reacción de aquellos que cargaban con las costas de esta evolución y a quienes esta marcha hacia adelante de la historia arrojaba al pasado.

Algunas observaciones, realizadas con ocasión de intervenciones concretas y frecuentemente recordadas de Jesús, confirman este análisis. He aquí, primero, dos tomas de posición que versan directamente sobre la ley religiosa y son significativas del proceso de emancipación de la moralidad que él ponía en marcha.

La primera es una enseñanza sobre la ley de lo puro y lo impuro, a la que los evangelios de Mateo y de Marcos otorgan un relieve particular. Cuando Jesús contesta la obligación de lavarse las manos antes de comer, la emprende con la «tradición de los antiguos» y no con la Ley misma. Pero cuando añade: «No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre; sino lo que sàle de la boca, eso es lo que contamina al hombre» (Mt 15, 11), entonces pone en cuestión el principio mismo de las leyes de la impureza, tan abundantemente detalladas por el código del Levítico. No la emprende de frente con esta legislación, no dice a la gente que no la tenga ya en cuenta; el reproche de los fariseos por no haberse lavado las manos va dirigido contra sus discípulos y no contra él, de donde se puede concluir que, por su parte, había cumplido esta tradición. El punto que aquí nos interesa no es que tolere una licencia, sino que la justifique separando impureza ritual e impureza moral, poniendo así aparte el campo de la culpabilidad del de la ritualidad: «Porque del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Eso es lo que contamina al hombre; que el comer sin lavarse las manos no contamina al hombre» (vv. 19-20). La retorsión que emplea contra sus adversarios refuerza su argumentación: vosotros, hipócritas, no os priváis de transgredir el mandamiento divino de honrar a los padres, pretextando la obligación de dar a Dios más bien que a ellos los bienes que le han sido consagrados (v. 3-6). Este reproche equivale a decir que no se puede sacar de una disposición del código o del ritual ningún motivo para

sustraerse a una obligación de carácter moral, y a volver autónomo el dominio de la moralidad, sustrayéndolo al poder legislativo de la autoridad religiosa. La oposición que establece entre los «mandamientos divinos» y la «tradición de los antiguos» va en el mismo sentido, puesto que retira a la segunda el derecho a interpretar los primeros, cosa que el judaísmo le reconocía desde hacía mucho tiempo, atribuyéndole la misma autoridad, si no el mismo origen divino.

Una segunda intervención de Jesús, repetida muchas veces, afecta a la observancia del reposo del sabbat. Viéndole multiplicar la curaciones ese día, resulta difícil evitar la impresión de que buscaba provocar el escándalo; aunque es más razonable pensar que quería transmitir un mensaje. No eran pocos los fariseos de su tiempo que se dedicaban a buscar lenitivos al rigor de esta ley; Jesús, por su parte, no invocaba expedientes jurídicos ni se buscaba excusas, daba justificaciones que no hacían más que agravar su caso. Preguntaba a sus contradictores: «¿Es lícito en sabbat hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?» (Mc 3, 4). Lo que significa: la prohibición de trabajar ese día no impide hacer bien a alguien, si se presenta la ocasión, y no disculpa al que se abstuviera de hacerlo. Lo que equivalía a poner las obligaciones de carácter moral por encima de las prohibiciones del derecho sagrado[13].

Los adversarios, molestos, respondían: hay seis días de la semana para trabajar, que no se escoja el séptimo para hacerse curar (Lc 13, 14). Jesús adelantaba otro argumento: «El sabbat ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sabbat. De suerte que el Hijo del hombre también es señor del sabbat» (Mc 2, 27-28). ¿Quería decir que el sabbat ha sido instituido para el reposo del hombre, por tanto para su bien, y que eso justifica todas las actividades a las que pudiéramos entregarnos ese día para hacer bien a alguien? Eso sería desviar al precepto de su verdadero sentido, pues, aun teniendo en cuenta, efectivamente, el reposo del hombre, la verdad es que fue establecido antes que nada «por Dios», en conmemoración del reposo divino tras los seis días de la creación (Ex 20, 11); es un día a «santificar», a poner aparte, pues le está «consagrado», reservado (Ex 20, 8.11; Dt 5, 12): «Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos, pero el día séptimo es día de descanso para Yahveh, tu Dios» (Ex 20, 9-10; Dt 5, 13-14).

Sin embargo, en otro sentido, inverso, la institución del sabbat había sido hecha en interés del hombre, en tanto que le restituía el pleno uso de los otros seis días, libres de todas las trabas del derecho sagrado, le remitía a sus actividades profanas, reconocía su dominio sobre las cosas de la creación; Dios restringía sus derechos y ocultaba su presencia para poner al hombre más a sus anchas, le reconocía la autonomía de una gran parte de la existencia secular, durante la cual el hombre podía vacar libremente a sus propios asuntos. Al decir que «el sabbat ha sido hecho para el hombre», Jesús iba en el sentido de la institución, llevado más allá de toda «reserva», no desacralizando el

13. Ver E. JÜNGEL 1983, t. 2, p. 218: «La querella sobre el sabbat es sintomática de esta oposición intolerable en que necesariamente debía encontrarse implicada la ley. Cumpliendo la ley por el amor que la precede, Jesús — no se puede evitar esta dura expresión— *puso la ley en conflicto con la ley»* (subrayado por el autor).

sabbat, sino enseñando que ningún precepto del derecho sagrado puede ser opuesto a una obligación de carácter moral, ni puede justificar el no brindar al prójimo la ayuda que necesita. *El derecho del otro es más sagrado que el de la religión*, pues todo lo que Dios ha hecho, lo ha hecho para el bien del hombre.

Jesús podía pensar también en otra significación dada al sabbat: la de conmemorar la liberación de la esclavitud de Egipto (Dt 5, 15), la gran obra que Dios había llevado a cabo para la salvación del pueblo, «por el hombre»; en este sentido, no podía haber mejor «santificación» del sabbat que trabajar ese día por «salvar una vida». En una circunstancia parecida, decía Jesús: «Mi Padre trabaja siempre y yo también trabajo» (Jn 5, 17). Si Dios no cesa nunca de obrar en favor del hombre, nada puede limitar los deberes del hombre para con el otro, el bien moral prima por encima de cualquier otra consideración, aunque fuera la mas «sagrada». Así, la moralidad quedaba libre de su antigua sujeción al derecho religioso por el hecho mismo de tener su fuente directamente en Dios, en esa ley que él ha inscrito en los corazones: la obligación de «trabajar» «por el hombre», los unos *en favor de* los otros, que Jesús había convertido en la ley de su propia existencia.

Esta libertad de interpretación de la ley del sabbat no hacía sino excitar aún más el furor de sus adversarios: «Por eso los judíos *trataban con mayor empeño de matarle*, porque no sólo quebrantaba el sabbat, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios» (Jn 5, 18). La igualdad connota una relación de poder y de dignidad, no directamente de naturaleza ni de origen. Se hacía «igual a Dios» en virtud de erigirse en «señor del sabbat», arrogándose el poder de abandonar al hombre un derecho de uso sobre la parte que Dios se había reservado, y asociándose soberanamente al trabajo que Dios realiza en favor del hombre en la creación y en la historia. Disponía del bien de Dios como de su propio bien, de su Ley como de un poder que Dios le hubiera entregado, hacía de sus propias acciones partícipes de las mayores obras de Dios, y cuando liberaba al hombre de la sujeción a los derechos sagrados, tomaba la seguida de la liberación de la servidumbre de Egipto. Esta comunidad de trabajo con Dios le situaba en la más alta intimidad, creaba y manifestaba un lazo de existencia singular entre él y Dios, lo que le permitía llamarle, no simplemente «Padre», cosa que ya hacían muchos judíos piadosos, sino «Padre *mío*».

Así, encontramos en la formalidad misma del discurso y del comportamiento de Jesús el origen del deseo de condenarlo a muerte. Él mostraba cómo la moralidad, debidamente fundada en la ley de Dios, supera los límites de la religión y escapa a la tutela de sus autoridades responsables. Estas no sólo tenían contra él que les quitara el poder que ejercían sobre las mentes de la gente, sino que también sentían esta obra de emancipación del derecho sagrado como un ultraje cometido contra el mismo Dios. La enormidad de la empresa otorgaba a la persona de Jesús un relieve inquietante; aparecía como una reivindicación de familiaridad con Dios que planteaba la cuestión de su identidad, pero que la planteaba forzosamente, en este debate de religión, bajo una luz blasfematoria. La condenación a muerte estaba al final de tales sospechas.

## «LA LEY DEL OTRO»

Otro lugar obligado de la confrontación entre Jesús y la Ley es su célebre respuesta a la cuestión que le había sido planteada sobre «el gran» (Mt 23, 36.38, en griego; «el mayor» en latín) o «el primer» (Mc 12, 28) mandamiento. No hay nada que lo muestre, a la vez, más próximo a la inspiración de la Ley y más distante de la aplicación que se hacía generalmente de la misma. Es un punto en el que se sella un acuerdo total declarado entre él y sus adversarios de costumbre, aquí fariseos, allí escribas y legistas, aunque quizás este acuerdo en lo esencial ocultaba el más grave de los malentendidos, en la modalidad del silencio y de lo tácito, puesto que no bastará para levantar la sospecha que pesaba sobre Jesús.

Se le plantea la cuestión: es la señal de que el problema de la moralidad estaba emergiendo en la conciencia judía. Pues si bien la simple moral, es decir, el código de los comportamientos, se encuentra satisfecha con ser remitida a la objetividad y a la multitud de los preceptos que le impone una ley exterior, la verdadera moralidad, es decir, la asunción de la responsabilidad de sus propios actos mediante la decisión razonada del individuo, tiene una necesidad absoluta de extraer cada decisión de un principio soberano, único, inmanente a la razón y reconocido como tal. Los legistas de aquel tiempo señalaban dos preceptos de la Ley, el amor a Dios y el amor al prójimo, como aptos para resumirla en totalidad y conducir a la vida eterna (Lc 10, 25-28). Jesús da la misma respuesta a la pregunta que le hacen: la originalidad no está en el contenido, sino en la forma. Se le ha rogado que señale *un* mandamiento, uno solo, el «grande», el «primero», pero señala *dos*, y sobre todo añade que el segundo es «semejante *(ὅμοία)* al primero (Mt 22, 39).

El vocablo griego tiene una gran fuerza: no significa una simple similitud, sino la identidad de naturaleza y la igualdad de valor. De ahí se sigue lógicamente que la conclusión del debate: «De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas» (v. 40), resume la totalidad de la revelación, tanto en el principio ético del amor al prójimo como en el principio religioso del amor a Dios, y en el mismo grado. La recensión del mismo episodio en Marcos confirma esta conclusión. El escriba que le interroga extrae de la respuesta de Jesús un juicio de valor que pone el amor a Dios y al prójimo, tomados de modo indiviso, por encima de los actos del culto: eso, dice, «vale más que todos los holocaustos y sacrificios»; y Jesús denota en este juicio un signo de los nuevos tiempos: «No estás lejos del Reino de Dios» (Mc 12, 33-34). En efecto, no era evidente deducir de la primacía del amor una consecuencia que relativizaba el culto y que alojaba el amor a Dios en el servicio al prójimo con preferencia sobre el «oficio divino» del culto.

Poner el amor a Dios por encima de todo, en boca de un defensor de la Ley, era considerar cada mandamiento, no como si tuviera importancia en sí mismo o para adquirir una mayor justicia personal, sino por el amor de Dios que lo había prescrito. En la mente de Jesús, que, como hemos dicho, no pasaba el tiempo enseñando la Ley, el amor a Dios y al prójimo estaba erigido como principio supremo de moralidad, de juicio y de libertad, no para dispensar de una manera fácil de la observancia de los preceptos «menores», sino para discernir en cualquier ocasión cuál es «la voluntad de mi Padre que está en

los cielos» (Mt 7, 21); es el principio que libera de la esclavitud de la letra, llevando lo más lejos posible las exigencias de la ley según su espíritu[14].

En el orden de lo concreto, la enseñanza habitual de Jesús se centraba en el amor al prójimo, de ahí esta otra manera de «resumir» la Ley: «Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7, 12). Insistía particularmente en el perdón de las ofensas, al hermano, y también al enemigo (Lc 6, 27; 17, 4), haciendo de este perdón la prenda y la condición del perdón de Dios: «Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas» (Mt 6, 12.14-15; 18, 21; Mc 11, 25).

A causa de esta insistencia y, sin duda, aún más del ejemplo que daba, el amor al prójimo se convertía en el mandamiento propio y típico de Jesús a los suyos: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros» (Jn 13, 34). Una vez más, la novedad no está en el contenido sino en la forma: *nuevo en cuanto único*. De los múltiples preceptos de la Ley, de los mandamientos mayores, no queda más que uno. San Pablo escribirá: «Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha *cumplido* la Ley [...] La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su *plenitud*» (Rm 13, 8-10); y aún: «Porque, hermanos, habéis sido llamados a la *libertad*; sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, servíos por amor los unos a los otros. Pues *toda* la ley alcanza su plenitud en *este solo* precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Ga 5, 13-14).

La caridad *sustituye* a la multiplicidad de los preceptos que prohíben las diversas maneras de hacer daño al prójimo, yendo más lejos, puesto que prescribe positivamente ponerse a su servicio. No sustituye evidentemente al amor de Dios, que está presupuesto como el inspirador y la fuente del amor al prójimo: amamos al prójimo porque Dios lo quiere y porque él ama a todos los hombres, lo amamos con el mismo amor con que él nos ha amado en Cristo. Mas la caridad trae consigo la *libertad*, en cuanto que libera del sometimiento a los preceptos rituales y cultuales, puesto que agota por sí sola la «plenitud» de la Ley. La ética, considerada como *respeto al derecho del prójimo y servicio al prójimo*, suplanta a la ley religiosa como cumplimiento de la ley de Dios y puesta en práctica del amor a Dios. Esa es la revolución que preparaba y disimulaba el acuerdo entre Jesús y los escribas sobre el «primer mandamiento»[15].

En lo que concierne a la concepción del *prójimo* se preparaba otra revolución profunda. Declarando al segundo mandamiento «semejante» al primero,

14. J. DUPONT 1973 ha señalado justamente la libertad de discernimiento que caracteriza la moralidad según Jesús. P. 271: la justicia exigida a los discípulos «debe llegar hasta las intenciones profundas de Dios, que no han encontrado en la Ley antigua sino una expresión inadecuada»; p. 285: «Ni en el Antiguo Testamento ni en la tradición judía conocemos una expresión análoga a la que habla de ''buscar el Reino de Dios''.»

15. Sobre el amor al prójimo en los evangelios, ver S. LÉGASSE 1989. Sobre el «mandamiento supremo», ver E. NEUHAÜSLER, p. 163-178.

Jesús le confería el mismo carácter ilimitado, y, por consiguiente, hacía al prójimo partícipe de la transcendencia de Dios: *el prójimo es también un absoluto*, el derecho del prójimo es también un fin absoluto, puesto que se le debe el mismo amor incondicional que a Dios, llegando incluso al sacrificio de la propia vida: «Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros. [...] Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15, 9.12-13). Así pues, ya no basta con amar «al prójimo como a sí mismo», si hay que amarlo más que a la propia vida; el amor que uno se tiene a sí mismo puede servir de incitador y de modelo al amor al prójimo (según la «regla de oro» de Mt 7, 12 o Lc 6, 31), pero no puede ser su medida ni tampoco su fuente. Dado que el amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables, el prójimo es, legítimamente, el sujeto de un amor ilimitado («con todo tu corazón, con toda tu alma [...]»), referido inmediatamente a Dios como fin último y principio originario de este amor. El hombre, y ya no sólo Dios, se convierte en sujeto de derechos absolutos.

El legista que había interrogado a Jesús sobre el acceso a la vida eterna y que, al decir de Jesús, tan bien había respondido a su misma pregunta, a saber: que se accede a ella amando a Dios con todo el corazón y al prójimo como a sí mismo, no se muestra, por su parte, satisfecho del todo con esta aprobación, pues prosigue su interrogatorio: «¿Y quién es mi prójimo?» (Lc 10, 29). Esta era la verdadera cuestión, la que andaba disimulada en la primera. No piensa en preguntar quién es Dios, pues cree saberlo bien: Dios no puede ser confundido con nadie, es forzosamente el Único, puesto que no se le encuentra en parte alguna. Amarlo, incluso de todo corazón, no es un verdadero problema, ya que ninguna medida conocida puede reprocharnos no amarlo suficientemente. A no ser la medida del amor al prójimo, puesto que es «semejante» al amor que debemos a Dios. San Juan lo observa: «Si alguno dice: «Amo a Dios», y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20). La cuestión de la ley y de la vida eterna no es auténtica más que en la efectividad que ella misma se procura: la *cuestión del hombre*. El primer mandamiento se encuentra en el segundo como en el lugar de su verificación y vierte en él su carácter ilimitado: amar a Dios como él debe ser amado es amar al prójimo sin medida.

«¿Y quién es mi prójimo?» *El problema de la moralidad surge en toda su verdad con la cuestión del sujeto*. En tanto nos preguntamos sobre lo permitido y lo prohibido, y regulamos nuestro comportamiento respecto al otro siguiendo este registro de normas objetivas, permanecemos en el derecho sagrado o en la simple moral religiosa, pues tratamos al otro como objeto y no como el *sujeto en relación* con el que yo mismo existo, *mi* prójimo. No nos elevamos a la verdadera moralidad, no llegamos a ser sujetos éticos más que cuando accedemos a la conciencia de la *responsabilidad del prójimo*, y experimentamos esta responsabilidad como constitutiva de nuestra propia persona, como la medida, invertida, del amor que nos debemos a nosotros mismos, pues es el precio que tenemos que pagar por existir, a la manera del prójimo y en relación con él, en cuanto sujetos de derechos absolutos, de un amor infinito.

El amor al prójimo está determinado y delimitado en la Ley por los preceptos detallados para cada circunstancia que *prohíben* hacerle tal o cual daño; «amar al extranjero» es «no atentar contra el derecho del extranjero» (Dt 10, 19; 24, 17; ver Ex 23, 9: «No oprimirás al extranjero»), y un derecho es siempre algo preciso. Cuando estas prohibiciones ya no son recordadas y no queda más que el mandamiento de amar, como sucede en el discurso de Jesús, la ley «se ha cumplido» en su espíritu más allá de toda restricción. El carácter ilimitado del amor *debido* al prójimo parece requerir entonces, por compensación, una delimitación de la calidad de prójimo: «¿Y quién es mi prójimo?» Se trata de una noción espacial que parece restringirse, por círculos concéntricos, a la gente de mi familia, de mi parentesco, de mi vecindad, etc., y excluir a todos aquellos que no entran en la regionalización que trazo *a mi alrededor*: los míos, los *cercanos* por oposición a los *otros*.

Jesús lo entiende de un modo muy diferente: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos [...]» (Mt 5, 43-45). La Ley, por supuesto, no ha prescrito nunca odiar a los enemigos (si exceptuamos la ley del talión...), pero, cuando la noción de prójimo se reduce a los «cercanos», el precepto de ayudarle en caso de necesidad no incluye a «los otros», a los que está permitido, por tanto, abandonar en un mal infortunio. Jesús «da cumplimiento» a la Ley «aboliendo» las restricciones que aceptaba su letra: amar a *nuestro* prójimo es acudir en ayuda de *cualquiera* que lo necesite, incluido *nuestro* enemigo, incluso a riesgo de nuestra propia vida.

Esto es lo que Jesús explica al legista por medio de la célebre parábola del buen samaritano[16]. Un hombre, un judío, ha sido abandonado al borde del camino, desvalijado y herido por unos bandidos; pasan un sacerdote, y después un levita, que continúan su camino: este hombre, a pesar de pertenecer a su raza y a su religión, no era para ellos un «prójimo»; aparece un samaritano, un extranjero, un hereje, un enemigo; se detiene y se hace cargo de este hombre. Entonces Jesús le da la vuelta a la pregunta de su interlocutor: «¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores? Él dijo: El que practicó la misericordia con él. Díjole Jesús: Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10, 30-37). Dicho de otro modo, es una falsa cuestión, una falsa escapatoria preguntarse quién es nuestro prójimo, lo que significa que no lo es cualquiera; a cada uno le corresponde hacerse prójimo de quien esté en necesidad, pues *todo* hombre es *mi* prójimo. *El prójimo es otro*, en el rostro del extranjero, del enemigo, es *el otro*. A los ojos del amor, el otro es *el igual* a Dios, porque es el lugar de la alteridad absoluta, la imagen del Todo-Otro, al que no se encuentra en parte alguna si no vamos delante de quien sea.

La historia de Jesús *es nuestra* historia, pues ella *hace* la historia del hombre, ella *hace advenir el hombre como sujeto de la historia*. Antes de Jesús, la religión hacía de Dios el único sujeto de la historia y lanzaba al

16. Sobre esta parábola, ver J. JEREMIAS 1964, p. 192 s.; G. WIERUSZ KOWALSKI 1982, p. 153-168.

conjunto de los hombres, en relación a cada uno, al anonimato de quien no es su prójimo; lo absoluto de Dios oprimía a quien no estaba protegido por el derecho que él había establecido. Jesús traslada lo absoluto de Dios al otro de todo hombre. No sustituye el absolutismo teocéntrico por un antropocentrismo totalitario, pues no da un carácter absoluto al propio yo, sino a cualquier otro que esté frente a mí. Haciéndose *el súbdito (sujet) del otro, su siervo*, es como el individuo se proyecta en lo absoluto del Reino de Dios, a ejemplo del Hijo del hombre, «que entrega su vida en rescate por muchos». Lo mismo que el amor a Dios pasa al amor al prójimo, el acceso al Reino de Dios se convierte en el problema del advenimiento del sujeto, en la liberación del individuo oprimido en el anonimato de una masa de esclavos sin derechos.

Jesús, ya desde el comienzo de su ministerio, en su discurso de las Bienaventuranzas, había hecho comprender que su misión era, como la de Moisés, del orden de una liberación. Al prometer el Reino de Dios a los pobres, a los mansos, a los afligidos, a los sedientos de justicia, a los misericordiosos, a los rectos de corazón, a los pacíficos, a los perseguidos por la justicia (Mt 5, 1-10), beatificaba unas categorías concretas de hombres, no simplemente a gente víctima de una suerte desgraciada, sino sobre todo a gente que había realizado una opción de vida, una opción política, podríamos decir, el rechazo de la voluntad de poder, de la violencia, de las vías tortuosas, la voluntad de combatir la injusticia, la opción de vivir pobremente en vez de enriquecerse a costa de los otros, la opción por una vida oscura con preferencia a la ostentación del poder; tomaba el partido de los humildes, de los expoliados, de las víctimas de todo tipo de injusticia y de opresión; se comprometía con el camino de la resistencia a todos los poderes que desprecian la dignidad del hombre.

«De la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros», concluía dirigiéndose a sus discípulos (Mt 5, 12): sabía que este compromiso debía colocarle en el campo de los vencidos de la historia, conducirle al castigo de los esclavos rebeldes. Este tipo de enseñanza es uno de los cargos de su proceso. Ya al comienzo de su ministerio, en la sinagoga de Nazaret, definía la misión de que había sido investido por el Espíritu Santo en estos términos tomados del profeta Isaías: «Me ha enviado para anunciar a los pobres la Buena Nueva, proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos [...]» (Lc 4, 18 = Is 61, 1). Tras haber pronunciado estas palabras sus conciudadanos le buscaron para hacerle morir: tomar la defensa de los oprimidos, defender la causa del hombre, *decir quién es Dios al decir quién es el prójimo*, esa era su misión, como también lo fue la de los profetas, una misión que le abocaba a un mismo destino de muerte.

Todo el comportamiento social de Jesús iba en el mismo sentido: mostrar quién es el prójimo, ensanchando esta categoría lo más lejos posible en dirección al otro, al más alejado. Él se hacía preferentemente el prójimo de aquellos a los que la mayoría de la gente religiosa rehusaba frecuentar, acercándose a los excluidos de la sociedad religiosa. Pasaba los días curando a los enfermos, de quienes se sospechaba que habían sido castigados por Dios a causa de algún pecado, o a gentes de mente perturbada, a quienes se consideraba como «posesos» del demonio. No tenía miedo de tocar a los leprosos, de quienes todo el mundo huía. Aceptaba la compañía de personas estigma-

tizadas como pecadores públicos, cuyo contacto debía ser evitado como una mancha, mujeres de mala vida o publicanos de molesta reputación. Hacía también incursiones en poblaciones hostiles y consideradas como herejes, como los samaritanos, o extranjeras y paganas, como cuando fue a la región de Tiro y Sidón.

Desafiando a la opinión pública, para educarla, se atraía la ambigua fama que hemos recogido al comienzo de nuestro estudio. A los ojos de unos tomaba la figura bendita del Siervo de Yahveh: «Al atardecer, le trajeron muchos endemoniados; él expulsó a los espíritus con una palabra, y curó a todos los enfermos, para que se cumpliera el oráculo del profeta Isaías: El tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8, 16-17 = Is 53, 4). Para otros —aunque podían ser los mismos, divididos entre dos sentimientos contradictorios—, tomaba la figura de los pecadores cuya compañía le gustaba frecuentar, y decían de él: «Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19).

Tanto de un modo como del otro, asumiendo el sufrimiento de los unos y el pecado de los otros, se hacía reconocer como un «redentor», no en el sentido de una víctima sustitutiva y expiatoria, sino como liberador de sus hermanos, *haciéndose prójimo de todo hombre*; llevaba la buena nueva de la salvación destruyendo todas las barreras que impiden a los hombres comunicarse entre ellos, saludarse, llevarse la salvación los unos a los otros. «Daba cumplimiento» a la Ley, allí donde se lee que «Dios no hace acepción de personas» (Dt 10, 17), «aboliendo» las barreras levantadas por la ley religiosa, las que separan a puros e impuros, a los santos de los pecadores. Mostrando mediante su conducta de hombre universal que *mi* prójimo es *todo otro* hombre, enseñaba el respeto al otro en cuanto otro, por muy diferente que sea de mí, y en cuanto hombre, semejante a mí de manera absoluta. Señalaba así *la alteridad del otro como la «forma» invisible del Dios todo-otro*, el lugar en que él habita.

La ruta que trazaba al pasar en medio de los hombres era, verdaderamente, un camino de *redención* para todo hombre que aceptara marchar tras sus pasos, es decir, acercarse a los otros para ser su prójimo. En efecto, al declarar el amor al prójimo *semejante* al de Dios, abría una auténtica vía de salvación. El culto es la única vía de salvación para cualquier religión, la vía que permite al hombre mantenerse en presencia de Dios, la única vía que le permite obtener sus bendiciones y apartar sus maldiciones. La *gran revolución religiosa* llevada a cabo por Jesús consiste en haber abierto a los hombres *otra vía de acceso a Dios distinta a la de lo sagrado*, la vía profana de la *relación con el prójimo*, la relación ética vivida como servicio al prójimo y llevada hasta el sacrificio de uno mismo. Se convirtió en *Salvador* universal por haber abierto esta vía, accesible a todo hombre. La abrió a través de su propia persona, aceptando pagar con su vida la blasfemia de haberle quitado al culto el monopolio de la salvación.

## UNA SALVACIÓN DISTINTA

Jesús había anunciado desde muy pronto el cambio que iba a sobrevenir en el régimen de salvación[17]. Acogiendo la demanda de curación que le presentaba un centurión romano, un pagano, en favor de un siervo suyo, exclama: «Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande. Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera.» Y dijo Jesús al centurión: «Anda; que te suceda como has creído» (Mt 8, 10-13). Así anunciaba que la «fe» sustituiría, como medio de salvación, a las instituciones religiosas del judaísmo, y que muchos descendientes de Abraham, que confiaban en ellas, verían frustrada su esperanza de una salvación que ellos consideraban reservada y garantizada.

La fe que Jesús tanto admira en este hombre no se dirige a él en cuanto Hijo de Dios, es sobre todo confianza en su poder taumatúrgico. Lo mismo sucede en la mayoría de los casos en que le pregunta a la gente si cree en él, o cuando realiza un milagro a causa de su fe, o cuando reprocha a otros su carencia. Mas esta fe no es en menor medida, en el contexto de su predicación, el reconocimiento de su calidad de Enviado de Dios; y no se dirige sólo al poder que Dios le había dado, sino en la misma medida a la inmensa caridad y compasión que le llevaba a socorrer todas las calamidades de las muchedumbres que se apretaban a su alrededor (Mt 9, 35-36). Había convertido este socorro en signo de su misión y de su unción (Lc 4, 17-21). Como enviado de modo predilecto a los que sufren, para «salvar» los cuerpos con las almas, había recibido del Espíritu de Dios una gran fuerza de amar, de ella sacaba su poder de curar y de atraer hacia él, en los signos concretos del amor es donde quería ser reconocido. De este modo mostraba a través de su propio ejemplo que la caridad obra la salvación.

Jesús confirma esto en la parábola del juicio final, que es su último discurso público y que, por consiguiente, tiene valor de testamento. El rey recibe en su Reino, a título de «benditos de su Padre», a los que lo han recibido y visitado, dado de comer y de beber, ropa para vestirse y asearse, cuando era, dice, extranjero y prisionero, cuando estaba hambriento y muerto de sed, desnudo y enfermo. Y ellos se extrañarán y exclamarán con asombro que nunca le vieron ni le encontraron en ese estado. «Y el rey les dirá: ''En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis''.» La escena se reproduce, invertida, del lado de los «malditos»: el rey excluye de su Reino a los que no han hecho ninguno de esos actos de misericordia «a uno de estos más pequeños», pues, les dice, «cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo» (Mt 25, 31-46)[18].

La expresión «estos hermanos míos más pequeños» designa, sin duda, de modo prioritario a los discípulos de Jesús, a los miembros perseguidos de las

17. Sobre el cambio de régimen de salvación efectuado por Jesús he dado explicaciones, haciendo referencia a Michel de Certeau, en J. MOINGT 1988.

18. Sobre la parábola de Mt 25, 31 ss., ver J. JEREMIAS 1964, p. 196-200.

primeras comunidades cristianas, pero no únicamente a ellos, puesto que «todas las naciones» se encuentran «reunidas ante él». Los que son declarados «benditos» no lo son por haber hecho bien en su nombre, por motivos de fe, sino simplemente por compasión para con los que sufren; los otros no son «malditos» por haberlo dejado de hacer a causa de su incredulidad respecto a él, sino a causa de su falta de corazón, e incluso es posible que hubiera entre ellos gente que le conocía bien, aunque no habían comprendido que la fe es impotente sin la caridad. Sólo la caridad, sobre todo la que se dirige a oprimidos, se pone aquí por delante como principio de salvación. No salva porque supla a la fe, sino porque marca con la semejanza del Salvador; ella es el signo y el sello del Espíritu de amor que Jesús había recibido del Padre para ser el Salvador de todos.

Este discurso es, a buen seguro, la conclusión de las enseñanzas y comportamientos de Jesús que acabamos de analizar. Por ser el segundo mandamientos *semejante* al primero, es Dios mismo quien recibe, como destinados a él, los actos de caridad hechos al prójimo. Los actos de religión no son requeridos, no podrán suplir una falta de caridad. No se menciona la fe en Jesús: *la fe de Jesús está aquí suplida*; en efecto, en el gesto de caridad, que pone a alguien en posición de siervo de alguien más pequeño que él, Jesús reconoce la condición de esclavo a la que él se redujo por amor al Padre, y Dios reconoce en este gesto el amor que Jesús tenía por él. La caridad tiene algo *semejante* a la fe: alcanza al otro en la alteridad que le hace partícipe de lo absoluto de Dios; implica un despojo, una salida de sí, una muerte a nosotros mismos que «vale más que todos los holocaustos y todos los sacrificios» (Mc 12,33); es el «seguimiento» de Jesús en actos, y quien le sigue accede con él cabe el Padre.

Jesús, en esta escena del juicio, se pone como mediador de la salvación y como señor del Reino. Como mediador de la salvación: *se identifica* con todos los que sufren, con los más pequeños, y el acto de caridad toma su poder salvífico, no del buen sentimiento que lo mueve, sino de la caridad por la que Jesús se puso, el primero y para siempre, en el sitio de los que sufren. Este asombroso relato —asombroso, porque Jesús «dispone» del Reino diciendo adiós a la Ley— opera una de esas inversiones características del Evangelio, pues son su *forma*, es decir, su esencia. Lo mismo que Jesús, en otro relato, definía al prójimo como aquel que se aproxima a quien tenga necesidad de ayuda de otro, también aquí se designa como Salvador, Salvador celeste y eterno, tomando el sitio de los que tienen necesidad de ser salvados, salvados de cualquier angustia carnal y temporal, del hambre, de la sed, de la desnudez o del encarcelamiento, salvados de cualquier atentado contra la dignidad humana, de cualquier obstáculo a la dicha de vivir. Se hace Salvador poniéndose él mismo en posición de necesidad de ser salvado en la persona de aquellos que llevan cadenas. La cuestión de la salvación no consiste ya en buscar un Salvador y reconocerlo como tal, sino en preocuparse de aquellos que padecen necesidad y reconocerlos como alguien que tiene derechos sobre nosotros.

Bajo el título de «rey», que pronto aceptará ante Pilato, Jesús se pone también como señor del Reino: juzga soberanamente quién es digno o indigno de entrar en él, y decide en su propio nombre, en función del bien que se le

haya hecho o dejado de hacer en la persona de los pequeños. Lo hace sin usurpar nada de los derechos de Dios, sin elevarse por sí mismo a su altura, con el solo derecho que Dios le reconoce de «representar» ante él a los despojados, a aquellos a quienes están destinadas desde siempre las «bienaventuranzas» del Reino, con el derecho que el Padre le ha otorgado al «entregarle» a las mismas angustias de la prisión, de la desnudez y de la sed. Eso da a entender que Dios, por su lado, *se ha identificado* con él: los que han hecho bien a Jesús son «benditos» de Dios; cuando Jesús se humilla a la altura del más pequeño de los hijos de Dios, el Padre lo eleva a su nivel, lo hace su *semejante* y su *igual* y lo reconoce como tal «desde la fundación del mundo» (Mt 25, 34). Lo establece salvador universal salvándolo de la muerte a la que lo entrega. Esta salvación no domina la historia desde arriba ni la aliena; se lleva a cabo en todos los acontecimientos a través de los cuales los hombres se ayudan los unos a los otros, se liberan de los lazos con los que se habían encadenado mutuamente, y se extenúan por dar a su historia la figura del Reino de Dios.

La novedad de esta salvación implica también que *Jesús toma el sitio de la Ley*. La función vicaria de la Ley como regla de salvación y dispensadora de la justicia de Dios termina con él, *porque él mismo ocupa el lugar de Dios*. Ambas cosas están ligadas: Jesús manifiesta que *ocupa* el lugar de Dios *tomando* el de las antiguas mediaciones religiosas, *aunque* ejerciendo su función de un modo completamente distinto. Estas unían a los hombres con Dios mediante lazos de servidumbre, porque ellas mismas no eran más que siervas. Jesús actúa como liberador, con la *libertad* de quien dispone de una *autoridad* soberana (ver Mt 7, 29). Pasa al primer plano de la escena, coloca su persona en posición de mediador único y definitivo, mediante el acto mismo de suprimir estas mediaciones dándoles cumplimiento más allá de sus posibilidades, de liberar de su yugo y de abrir a los hombres un acceso directo a Dios en sí mismo.

*La liberación del yugo de la religión es la salvación que Jesús trae consigo*, ahora que ya no es cuestión de expiar sino de amar, ni de consagrarse a Dios sino de dedicarse al prójimo, pues, en Jesús, Dios se ha rebajado al nivel de la condición humana, se ha hecho nuestro prójimo: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11, 28-30). El yugo de la Ley, aunque fuera soportado con alegría, era pesado de llevar, porque estaba establecido bajo el régimen de lo múltiple: había que observar hasta en el detalle cada una de sus numerosas prescripciones, so pena de incurrir en una maldición divina, de suerte que nadie podía estar nunca seguro de que sus deudas para con Dios estaban perdonadas. El yugo de Jesús es ligero, pues consuma la perfección de la Ley reduciéndola al estatuto de lo uno: amar al Dios único en todo prójimo, amar a nuestro prójimo en la medida inconmensurable de la grandeza de Dios. Bajo el régimen de la Ley era preciso ofrecer a Dios sacrificios y holocaustos para reparar las ofensas cometidas contra él al transgredir sus preceptos. Jesús nos descarga de estas obligaciones: cuando perdonamos al prójimo las deudas que ha contraído con nosotros, Dios considera pagadas las que nosotros teníamos con él.

Mas esta «descarga» se produce en detrimento del Templo y de sus prerrogativas salutíferas. Antaño había que «subir» incesantemente al lugar santo a practicar purificaciones, expiaciones y plegarias; el Templo, erigido entre cielo y tierra, era el paso obligatorio hacia Dios y hacia la salvación, él establecía la comunicación salutífera entre Dios y el pueblo, cuando el humo de los sacrificios se elevaba hacia el Señor dueño del cielo y de la tierra. Ahora se requiere y basta con ir a Jesús, y este nos enseña que encontramos acceso a él cuando vamos en ayuda del más pequeño de sus hermanos, cuando nos comunicamos los unos con los otros fraternalmente. Su advenimiento cambia bruscamente de manera irreversible los ejes de la religión. Dios ya no reside, inmutable e inmóvil, en la cima del universo, en el origen de las cosas, y ya no es necesario abandonar la historia para ir a él; surge en el horizonte de la historia, viene a su encuentro, viene a realizar él mismo la salvación, estableciendo entre los hombres su Reinado de justicia y de libertad, de paz y de amor. El camino hacia el otro reemplaza, para encontrar a Dios, a la subida al Templo, el camino de la historia se convierte en el camino de la salvación, en el retorno del exilio, del exilio de lo sagrado.

Este nuevo yugo no es menos exigente que el antiguo, incluso lo es más: ya no nos permite descargarnos de nuestras propias obligaciones para con Dios y para con el prójimo mediante la inmolación de cualquier víctima sustitutiva, la ley de la salvación consiste en amar hasta nuestro propio sacrificio, como Jesús nos ha amado. Pero este yugo es «ligero», pues es el del amor fraterno, el que construye la vida, e, incluso si nos la quita para darla a otros, nos hace gustar que «hay más dicha en dar que en recibir», según una «bienaventuranza» de Jesús recogida por Pablo (Hch 10, 35). El camino de la salvación ha sido desacralizado por la sacralización de la persona del otro: esa es la Buena Nueva traída y realizada por Jesús, la novedad del Evangelio.

Cuando cambian los ejes de la salvación, las coordenadas de la identidad de Dios cambian con no menos seguridad, puesto que Dios define su vínculo con los hombres mediante el atributo de «Salvador». El camino que conduce hacia él no es ya el que va de la tierra al cielo pasando por el Templo, sino el camino que Jesús ha tomado para llegar a los vencidos de la historia. Ya no basta, por consiguiente, con reconocer por Dios salvador al que es invocado en el Templo como Señor del cielo y de la tierra, es preciso ir a Jesús para aprender a conocer a Dios como su Padre, un Dios que se revela Padre de los pobres por su vínculo privilegiado con Jesús, el hombre «manso y humilde de corazón» a quien salvó de la muerte como hijo muy amado[19].

19. En su estudio sobre el Dios de Jesús, J. SCHLOSSER 1987, p. 213-260, subraya su aspecto «desconcertante» ilustrándolo mediante la parábola de los obreros (Mt 20, 1-15) y el precepto de amar a los enemigos (Mt 5, 44-45). P. 260: «La parábola de Mt 20, 1-15 es una apología de Jesús y, al mismo tiempo, de su evangelio; justifica su comportamiento [...] con los pecadores. A través de este comportamiento, significaba Jesús a los marginados y a los expulsados de su clase social el favor de Dios. En la fuente de este comportamiento hay una imagen de Dios.» «Del mismo modo, sigue diciendo, la insistencia en el amor de Dios por los malvados «forma parte del prejuicio, es [...] sin duda chocante para quien tiene un sentido agudo de la justicia» (p. 260). - J. Schlosser cita a Ch. DUQUOC 1977, p. 12: Jesús se constituye el «profeta de un Dios diferente del Dios comúnmente recibido».

## UNA NUEVA IDENTIDAD DE DIOS

Dado que Dios no es conocido nunca en sí mismo, sino sólo a través de un sistema de referencias, la novedad de esta salvación implica y proclama *la novedad del Dios que salva en Jesucristo*, una nueva manera para él de revelarse, y para nosotros de conocerle en aquel que es ahora su representante. Hasta aquí, el pueblo de Israel encontraba la revelación de Dios en sus Escrituras tal como habían sido interpretadas y alcanzado cumplimiento en sus tradiciones e instituciones religiosas. Ahora, Jesús hace saber que es él mismo quien «da cumplimiento a la Ley y los Profetas», es decir, a todas las Escrituras (Mt 5, 17; 26, 54); en consecuencia, sólo en él adquiere la revelación a partir de ahora su verdadero sentido y su efectividad salutífera. Para conocer y adorar a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 23) es preciso reconocerlo y buscarlo en Jesús. Muchas religiones designan lo que todos conocen de su *ser* con el título de «Señor del cielo y de la tierra»; el misterio de su *persona* se descubre en su vínculo con Jesús.

Jesús encuentra en el sentimiento íntimo de su misión la conciencia de la novedad que trae al mundo. «En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: Yo te bendigo, *Padre, Señor del cielo y de la tierra*, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 25-27 = Lc 10, 21-22). Los exégetas han encontrado un acento «joánico» en estas palabras de Jesús retranscritas por Mateo, pues el evangelio de Juan contiene muchas que van en la misma dirección. Los Padres de la Iglesia las han citado frecuentemente como una afirmación de la generación divina y de la identidad de naturaleza del Padre y del Hijo. No es este, sin duda, su sentido inmediato, pues, aunque dice «mi Padre», Jesús no se declara «Hijo» en una frase puesta en primera persona. Pero no cabe duda que se designa aquí como alguien que conoce íntimamente a Dios y lo revela en verdad.

Nadie conoce a un hombre mejor que su padre, que lo ha hecho y modelado a su semejanza, y, recíprocamente, el hijo que ha vivido en la intimidad de su padre lo conoce mejor que la gente que no lo ha tratado más que desde el exterior; sucede incluso en ocasiones que, en la personalidad del hijo y en su comportamiento, para lo mejor y para lo peor, se descubren rasgos antes insospechados de la persona del padre. Por medio de esta observación corriente, Jesús expresa claramente su convicción de que «todo le ha sido entregado por su Padre»: un conocimiento de Dios tan íntimo como el que un hijo puede tener de su padre, y la autoridad para revelarlo, para llevarlo al corazón de los hombres y hacer que dé frutos de salvación. Expresa también su certeza de que Dios, no sólo se hace revelar *por* él, sino también que se revela *en* él, que *se entrega*, que se muestra a través de él, para quien reconoce a Jesús en su función y su persona de revelador verídico y último de Dios.

Se produce entonces un trueque singular: el problema del conocimiento de Dios y de la salvación se convierte en el del reconocimiento de Jesús. Un día le pregunta a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?» Las respuestas son variadas: Juan el Bautista, Elías, Jeremías, algún

profeta desconocido, pero nadie entre los judíos pensaba en designarle a él mismo con ese nombre. El interrogatorio continúa: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?» Tomando la palabra, respondió Simón Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo.» Replicando Jesús le dijo: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 13-17). Todos los exégetas subrayan la importancia de esta profesión de fe realizada antes del primer anuncio de la pasión y de la resurrección. Muestra, en efecto, el surgimiento de la cuestión de la identidad de Jesús, que constituye el corazón y el dinamismo de los relatos evangélicos. Sin embargo, se minimiza su importancia cuando se le quiere dar demasiada. Varios comentadores modernos, como todos los antiguos, pretenden encontrar, una vez más, en esta proclamación de Pedro la afirmación incontestable de la filiación divina de Jesús, siendo que el título de «Hijo de Dios vivo» (ausente en los relatos paralelos de Marcos y de Lucas) es probablemente aquí, como en los relatos de la pasión, un título mesiánico equivalente a los de «Cristo» o «Hijo del hombre»[20]. Forzando el sentido inmediato de la declaración, nos privamos de observar que afecta asimismo a la identidad de Dios. No sólo porque le confiere un atributo nuevo, el de «Padre», sino en primer lugar porque lo hace conocer *de modo diferente al del pasado, como el Dios de Jesús* —conocimiento que no procede de una lejana tradición, sino de una revelación actual.

«Hijo» no designa a alguien sólo en su persona física, sino también en su función social, como el representante de su padre, como el que se ocupa de las tareas del padre, ejerce sus poderes, ejecuta las misiones que este le confía, hereda sus propiedades, transmite sus voluntades, a ejemplo del hijo del dueño de la viña en la parábola de los viñadores homicidas. Jesús es «Hijo» de Dios en cuanto que es su encargado de misión; este título le designa como Mesías, pero a título particular: él es el que lleva en sí la verdad, la voluntad, la salvación de Dios, del mismo modo que un hijo es, absolutamente, el único cualificado para conocer y ejecutar los pensamientos íntimos de su padre. El problema planteado por su mesianidad es el de discernir en él al revelador de Dios, pues eso obliga a referir en lo sucesivo a su persona, a su enseñanza, a su historia, todo el conocimiento de Dios que se hubiera podido adquirir en el pasado por la enseñanza de la Ley y de los Profetas. Todo lo que se creía saber de Dios es puesto en cuestión por lo que le sucede a Jesús.

El reconocimiento del revelador es correlativo al del revelado. No se puede confesar que Jesús es el verdadero revelador de Dios sin confrontar lo que se revela en él con lo ya conocido de Dios; recíprocamente, para aceptar la verdad de lo que él descubre de Dios, es preciso otorgarle la calidad de verdadero revelador. Este es el dilema que figura en el corazón de su proceso: Jesús

20. Sobre el título «Hijo de Dios», ver: X. LÉON-DUFOUR 1963, p. 409-413; M. HENGEL 1977: estudia este título en el marco del judaísmo y en el del helenismo, y con una intención apologética; Ch. PERROT 1979, p. 273-285 (cap. VIII: «Jesús y el Padre»): Jesús no se dio a sí mismo este título, pero la comunidad judeocristiana lo empleó: primero, porque «la designación mesiánica entrañaba fácilmente el título de la filiación divina», a continuación, y aún más, porque «el título de Hijo de Dios deriva en parte de la expresión Hijo del hombre, y eso en un contexto preciso, a saber: la Parusía» (p. 276).

invoca el testimonio de las Escrituras en favor de su mesianidad, pero hace comprender al mismo tiempo que estas adquieren sentido y efectividad en él mismo y sólo en él.

¿Hay aquí una contradicción o un círculo vicioso? Es posible, pero sólo para aquellos que no esperan más revelación, que creen conocerlo todo sobre Dios, que se reservan el derecho de interpretar las Escrituras, que esperan también un Mesías, pero en conformidad con la misión que ellos le asignan por adelantado en la línea de sus deseos e intereses. Los que se estiman como los únicos encargados autorizados de la verdad religiosa no están dispuestos a considerar a Jesús como revelador de Dios, de su Dios, siendo que se erigen en jueces de su mesianidad. Mas no hay contradicción para los pequeños, los humildes, los afligidos, los oprimidos, para todos aquellos que esperan una salvación del orden de la justicia, de la caridad, de la libertad, los que no pretenden saberlo todo sobre Dios y esperan que revele su rostro de bondad en su último mensajero. Estos últimos podían reconocer en Jesús la salvación que esperaban y estaban dispuestos a recibir de él una nueva revelación de Dios, porque eran conducidos a él por la fe y la esperanza, y no se dejaban desviar por juicios naturales y consideraciones interesadas. Por eso atribuye Jesús a una revelación divina la proclamación por Pedro de su calidad de Enviado de Dios.

La verdad de la revelación estaba puesta en el pasado, fijada en unas Escrituras y en unas tradiciones, garantizada por instituciones y autoridades, identificada con la inmutabilidad de una religión. Jesús, sin romper con esta última, sin contestar la autoridad de sus representantes, sin entrar en polémicas doctrinales, nada más que por su *manera* de enseñar y de comportarse, reclama para sí esta verdad, la identifica con su misión y con su persona. Se entrega a una auténtica *institución del sentido* de las Escrituras, que contaban y anunciaban la historia de la salvación, refiriéndolas a la que Dios escribía en ese momento en su propia historia. Pablo dirá de sus cristianos de Corinto: «Evidentemente sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro [...] con el Espíritu de Dios vivo» (2 Co 3, 3). Es legítimo decir de Jesús, analógica y eminentemente, que es la *Carta*, nueva y definitiva, en la que el Espíritu de Dios reescribe las Escrituras e innova la verdad de Dios. Realizando tal «trueque» en su sentido, que la hacía brotar ahora en él, Jesús establecía una nueva *institución del creer*[21], en la medida en que las Escrituras son fuente y objeto de fe, puesto que la verdad de Dios tiene que ser esperada ahora de él. Esa era la *conversión* que requería de sus oyentes, la opción del criterio de verdad a que les obligaba.

Su identidad no era, pues, la única que estaba en juego, también lo estaba la de Dios. Ambos están ligados indisolublemente por el nombre de Padre que Jesús da a Dios. No se trata de una simple designación de piedad, usada igualmente, como es sabido, por judíos piadosos de su tiempo, pues quiere decir, y dice con frecuencia «*mi* Padre»; ni una reivindicación metafísica de connaturalidad con Dios, pues este es un sentido que la mayoría de los textos alegados soportaría difícilmente y la cuestión no era propiamente objeto de

21. Tomo esta expresión de M. DE CERTEAU 1983.

debate entre él y sus correligionarios; se trata de la afirmación de un vínculo de intimidad con Dios tan poderoso que hace que Jesús sea el único que está en condiciones de conocer a Dios y de revelarlo en su total verdad. No es que lo haga simplemente mejor y más que los otros, sino que sólo en él se hace *ver* Dios tal como *quiere* ser *abordado* y amado por nosotros, y no tal como está en nuestro poder concebirlo.

¿Quién está *autorizado* a expresar a Dios? ¿Los representantes de la religión de Israel, depositaria de su revelación, o aquel que no teme llamar a Dios «su» Padre y que *autoriza* a los que le siguen a usar el mismo vocablo en referencia a él mismo? Eso es lo que está en juego en el debate, y adquiere un carácter dramático cuando se observa que Jesús efectúa una «desviación», en sentido propio, de la identidad de Dios, hasta aquí determinada y objetivada por su relación con la historia y la religión de Israel, y ahora fijada e interiorizada por su vínculo con Jesús. Ciertamente no es que quiera retirar a su pueblo el derecho de llamar Yahveh a «su» Dios, aunque a condición de que el pueblo le reconozca como heredero de su historia con Dios.

Jesús ha reivindicado la unidad con el Dios de Israel, dice Wolfhart Pannenberg; este principio hay que ponerlo en la base de toda cristología[22]. De eso no cabe duda, pero ¿en qué sentido? Jesús no ha pretendido directamente la unidad de ser, sino de interlocución y de interrelación: afirma que le pertenece el derecho de expresar a Dios, pues Dios adviene en él; y no identifica su conocimiento de Dios con el pensamiento religioso de Israel, ni su relación con Dios con el vínculo de Israel con Dios, sino que da a comprender que toda la historia de la palabra de Dios a Israel adquiere sentido en lo que a él le sucede ahora, y todas las Escrituras no son sino anuncio de eso. Esta «reivindicación de autoridad», según la expresión de Pannenberg, hace de la «cristología», de la manera de decir que Jesús es Cristo, el principio de la «teología», del conocimiento de Dios según el espíritu de Jesús, según el Espíritu común de ambos.

Jesús no habla de Dios en general, ni específicamente del Dios de Israel, habla de *su Dios*, «mi Padre», el que se revela a él y en él, el que le habla y aquel a quien él habla, el que enuncia su identidad llamándole «mi Hijo» en lo secreto de su intimidad, y que, por consiguiente, adquiere una *identidad nueva* en su advenimiento[23]. Los que le siguen se adhieren *de hecho* al *Dios de Jesús*, reconocen a Dios, el Dios de Israel, en aquel a quien Jesús llama *su* Padre, por muy nuevo que Dios les parezca en su vínculo singular con Jesús, y no se escandalizan, pues confían en él. A la inversa, los que contestan

---

22. Ver W. PANNENBERG 1971, p. 55, 155-160, 429-433, etc., y remitimos al cap. III sobre este autor.

23. Ver Ch. PERROT 1979, p. 279: «El Dios de Jesús no es demasiado el Dios de la creación, ni siquiera el de la Escritura sin excluirlos —claro está—, sino más bien el que Jesús designa a partir de ahora. En su memoria, la primera Iglesia se sintió sorprendida por esta inmediatez del Maestro respecto a *su* Dios. Por encima de las tradiciones y costumbres, por encima de la Torá, es decir, de la misma revelación divina, Jesús apela a su Dios y lo declara con palabras nuevas. Cada página del Evangelio da testimonio de ello. En medio judío, semejante manera de acreditar su persona ante Dios es, por lo menos, sorprendente. El vínculo entre Jesús y su Dios encontrará su expresión privilegiada —aunque no exclusiva en el vocabulario de la paternidad y de la filiación.» Sobre el nombre de Padre *(Abba)* dado a Dios por Jesús, ver cap. IX, notas 9 y 10.

su enseñanza y su misión se adhieren *de hecho* a otro dios, al *Dios de los padres*, a quien no pueden reconocer en el Dios de Jesús, pues el Dios de los padres recibe su identidad, a sus ojos, de su lazo histórico con el pasado de Israel, de la palabra por la que se ligó para siempre a la descendencia de Abraham y al trono de David, de las leyes que él estableció, de las instituciones que fundó, de la presencia que se asignó en el Templo y en ninguna otra parte. Este Dios de los padres no es susceptible de tomar una identidad nueva, no tiene derecho a ello, está *obligado* a permanecer inmutablemente tal como se dio a conocer en el pasado, tal como le reconocía la religión de los padres.

Surge, pues, un conflicto, una dualidad entre el Dios de los padres, tal como existe en las mentalidades y las instituciones religiosas del pasado, y el que *viene a existir históricamente* en Jesús como *su* Padre. Creer en Jesús es reconocerlo como el revelador de la novedad de Dios, y no se puede creer en él como Hijo de Dios más que aceptando, primero, creer en Dios de otro modo distinto a como se hacía antes de encontrar a Jesús. Esta novedad, preciso es insistir en ello, no es sólo ni en primer lugar de orden metafísico —la relación de paternidad y de filiación entre Dios y Jesús—, los evangelios sinópticos no llevan nunca el debate sobre ese terreno, sino sobre puntos que ponen en cuestión las relaciones de Jesús con la religión judía. La novedad que Dios adquiere en él es de orden histórico: Jesús, por su *manera* de enseñar y de comportarse, de anunciar al Dios que viene, de hablar y de no hablar del pasado, de hacer pasar a través de él la relación de Dios con los hombres, difumina y borra las marcas del pasado que servían para identificar al Dios de la religión, obliga a la gente a despojarse de la idea común de Dios y a esperar de él su revelación como si no la hubieran recibido ya. Vuelve a poner en cuestión los fundamentos de la religión: este es el problema más grave que plantea.

Como Enviado de Dios, no intenta desviar de Dios la atención de los creyentes para dirigirla hacia él: nadie puede imputarle semejante maniobra. Lo que busca es hacer conocer a Dios *tal como se revela para todos hablándole como un padre a un hijo*: Dios que viene a liberar a los hombres de sus temores, del miedo que tienen de él, aunque también de las engañosas seguridades que ponen en él, de las trabas del pasado, del peso de las leyes cargadas en su nombre, de los encantamientos de lo sagrado, un Dios que existe para los hombres, que no les deja solos en sus miserias, que trabaja para hacerles más humanos, que quiere acercar los unos a los otros mediante un lazo de amor fraterno, más que encadenarlos a él por medio de las obligaciones del culto y de la ley, un Dios que quiere hacer nuevas todas las cosas, empezando por su propia relación con los hombres.

El Dios que revela su verdad en Jesús no es ese que un pueblo arrastra tras de él, encadenado al pasado, en el bagaje de su historia, es el que se hace encontrar, por su libre iniciativa, y reconocer tal como *se aparece*, un Dios que surge de improviso, como el Cristo resucitado, oculto en el acontecimiento que sobreviene, un Dios que se aparece a Abraham, después a Moisés, y *ahora*, no a Jesús, sino *en* él, un Dios siempre nuevo porque nunca es poseído, que manifiesta su verdad en la novedad de este ahora. La morada perpetua que ha establecido en Jesús no ha detenido su carrera errante, como lo habían hecho, según creían los judíos (Jn 4, 20), los muros del Templo, pues Jesús,

a su vez, «se marchó» (Jn 16, 7), se identificó con todos aquellos que pasan sufriendo la historia: «era forastero, y me acogisteis» (Mt 25, 35). Por eso el Dios que está para siempre en él no cesa de surgir en el horizonte de todo encuentro humano, en la novedad del otro, para hacer reconocer en él lo inagotable, el inalienable *ahora* que ha tomado en Jesús, cuando se hizo liberar por él de la clausura del Templo. La novedad de su eterna verdad se hace aprehender en la salida del Templo hacia nosotros a través de Jesús.

Que Jesús haya sido elegido para ser el revelador y el instaurador de esta nueva relación de Dios con los hombres es lo que hace que la atención vuelva a concentrarse en él mismo y plantea propiamente el problema de su identidad. Quien le tenga por ese revelador de Dios reconocerá con mayor facilidad, en un segundo momento, la singularidad de la propia relación de Jesús con Dios, como la de un hijo con su padre. Mas es preciso admitir previamente la novedad que adquiere el Dios de los padres cuando se revela como Dios de Jesús. La religión debe renunciar a los derechos que ella cree tener sobre la manifestación de Dios y dejarle «irse», revelarse de un modo diferente. *Ese es el motivo no confesado y la apuesta secreta del proceso de Jesús*. Es lo que se desprende de los relatos evangélicos que cuentan los pródromos de este proceso antes de que sea instruido jurídicamente. Los teólogos prefieren, por lo general, poner delante motivos específicamente dogmáticos, aunque sea al precio de consideraciones anacrónicas, y lo hacen porque les repugna enormemente poner la religión en posición de acusadora acusada: se trata de un escrúpulo muy adecuado para hacer comprender los supuestos tácitos, siempre actuales, del proceso instruido a Jesús.

## «NO ME CONOCÉIS NI A MÍ NI A MI PADRE»

Es lícito ver en la escena de la Transfiguración una ilustración simbólica del sentido de este proceso. Moisés y Elías se aparecen a los tres discípulos, conversando con Jesús en una nube luminosa, mientras que una voz que viene del cielo decía: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle» (Mt 17, 1-8). La escena indica el itinerario histórico, la conversión a llevar a cabo para acceder a la fe de Cristo: pasar del Dios de la Ley y de la tradición a la nueva revelación de Dios, que venía, no a suplantar la antigua, sino a iluminarla en Jesús con una luz nueva, tan nueva, no obstante, que a muchos les parecía, y se lo dijeron, abolir el pasado más que darle cumplimiento. Estos últimos tenían dificultades evidentes para reconocer al Dios de Moisés y de Elías en el Dios de Jesús.

Lucas, en su recensión de la misma escena, precisa que Moisés y Elías, «los cuales aparecían en gloria», conversaban con Jesús de su próxima pasión: «y hablaban de su partida, que iba a cumplir en Jerusalén» (Lc 9, 31). Ambos son testigos de la gloria de Yahveh, que se les había mostrado en el monte Horeb. Pero no era en gloria como Dios iba a revelarse en el Calvario, Jesús había tomado desde hacía mucho el camino de los profetas perseguidos, de los justos oprimidos, de los vencidos de la historia. ¿Está *permitido* reconocer en él al Dios del Horeb? La cuestión va a serle pronto planteada a Dios mismo, instado a hacer saber a todo el pueblo si considera o no al Crucificado como

su revelador. El episodio de la Transfiguración da a conocer por adelantado la respuesta dada por Dios en la resurrección de Jesús[24]. Los evangelistas, al insertar esta respuesta póstuma en la trama del relato de su vida, dan a entender que su proceso estaba en curso desde el comienzo de su ministerio y que versaba sobre la identidad del Dios a quien él apelaba. La identidad de Jesús no estaba en cuestión sino en la medida en que ponía en causa la de Dios mismo.

Ya desde el comienzo, escribas y sacerdotes espían sus palabras; cuando lo detuvieron, investigaron en sus antiguas afirmaciones para encontrar en ellas algo que incriminarle. Juan subraya que el interrogatorio de Jesús trató «sobre sus discípulos y sobre su doctrina» (Jn 18, 19), es decir, sobre su «teología». No era tanto lo que Jesús decía de su persona lo que podía conmoverlos hasta el punto de llevarlos a pensamientos de asesinato, como el sentirse ellos mismos mortalmente alcanzados por él cuando los desahuciaba de su poder sagrado y de su autoridad divina de depositarios de la verdad de Dios. Jesús no tenía un discurso *sobre* Dios; hablaba de él trazando un juego simbólico de relaciones entre él y su Padre, entre su Padre y nosotros a través de él, entre nosotros y Dios a través de los otros hombres, y la novedad de su enseñanza sobre Dios consistía en este nuevo trazado de la ruta del Reino de Dios a través de la historia. La revelación del ser trinitario de Dios no ha sido el descubrimiento de la profundidad oculta hasta entonces de su eternidad, sino el despliegue de lo que advino en Jesús cuando Dios expresaba su verdad en él para comunicar su Espíritu a los pequeños y a los ignorantes, mientras que los poderosos y los sabios quedaban privados por falta de deseo de un conocimiento nuevo (Mt 11, 25). Este es el mensaje que transmite el relato de la Transfiguración, relato anunciador de una revelación nueva, de una verdad transfigurada: «Escuchadle.» Por el mismo motivo, la fe que Jesús reclamaba para sí mismo no forma unidad con la debida a Dios, tampoco se trata de un desdoble, la fe puesta en él no deja de dirigirse directamente a Dios, pero a Dios tal como adviene en él, tal como se hace existir en Jesús para nosotros. Esta fe comienza, necesariamente, por una confesión de ignorancia sobre Dios.

El evangelio de Juan, bajo unas apariencia, más dogmáticas, emite el mismo tono. Saca a la luz la relación entre Dios y Jesús como la que hay entre Padre e Hijo, pero subraya al mismo tiempo que Jesús oponía el conocimiento antiguo y común de Dios al que se revelaba ahora en él, y que los judíos, recíprocamente, se oponían a él en nombre de su adhesión al conocimiento que tenían a partir de su tradición: «Y el Padre, que me ha enviado, es el que ha dado testimonio de mí. Vosotros no habéis oído nunca su voz, ni habéis visto nunca su rostro, ni habita su palabra en vosotros, porque no creéis al que Él ha enviado». «Vosotros investigáis las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son las que dan testimonio de mí; y vosotros no queréis venir a mí para tener vida» (Jn 5, 37-40).

Los judíos apelan a la Escrituras, pero no encuentran en ellas lo mismo que Jesús. Él reivindica una experiencia directa e íntima de Dios, pero ellos

24. Sobre este episodio, ver X. LÉON-DUFOUR 1969, p. 84-122; Ch. PERROT 1979, p. 281-285.

no reconocen en él los signos adecuados para acreditar su mensaje. Jesús está muy alejado de instruir un proceso a la tradición religiosa que ellos siguen, aunque confiesa y denuncia la contradicción que les impide entenderse entre ellos y él: «No penséis que os voy a acusar yo delante del Padre. Vuestro acusador es Moisés, en quién habéis puesto vuestra esperanza. Porque, si creyerais a Moisés, me creeríais a mí, porque él escribió de mí» (5, 45-46). Tanto ellos como él se remiten mutuamente el cargo del testimonio de las Escrituras, aunque no las leen de la misma manera; ellos las leen en las huellas que estas han dejado en su historia y en su religión, siguen siendo para ellos lo que ha sido *escrito* para siempre; él las lee en lo que sucede hoy, en el sentido que adquieren volviendo a ser en él palabra viva de Dios, «vida eterna». Esta novedad de sentido la expresaba Jesús llamando a Dios «mi Padre», lo que excitaba el furor asesino de sus adversarios (5, 18), desposeídos de *su* Dios: a pesar de su común referencia a Moisés, él y ellos no hablaban del mismo Dios[25].

La reivindicación contradictoria de los testimonios tomados de la Escritura constituye propiamente el proceso de Jesús y se extiende a lo largo de todo su ministerio. Se le reprocha el dar testimonio de sí mismo: es verdad, responde, pero mi Padre también da testimonio en mi favor y *vuestra Ley* tiene por válido el testimonio concordante de dos personas. «Entonces le decían: ¿Dónde está tu Padre? Respondió Jesús: *No me conocéis ni a mí ni a mi Padre*; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre» (Jn 8, 18-19). De hecho, los judíos saben muy bien de quién habla Jesús cuando dice «mi Padre», tan bien como saben quién es Jesús, pero este conocimiento es en sí mismo fuente de contradicción: «Es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: «Él es nuestro Dios», y sin embargo no le conocéis, yo sí que le conozco» (8, 54-55). Tanto él como ellos oyen hablar del mismo Dios de Israel, pero no es el mismo para ellos o para Jesús según sea Jésús quien hable de Dios o sean ellos quienes hablen. Jesús no les reprocha únicamente no conocer a *su Padre*, es decir, a Dios tal como adviene en él, sino ni siquiera conocer a aquel a quien llaman *nuestro Dios* y que se reveló a ellos en el pasado: precisamente por haberlo encerrado en el pasado y no querer verlo más que bajo los velos del pasado, siendo que él es el Dios vivo y siempre nuevo. *El proceso de Jesús es el proceso de la novedad de Dios*[26].

La religión tiene necesidad de estabilidad, ambiciona la perpetuidad; por eso prohíbe moverse a Dios, cambiar los rasgos que adquirió un día en ella, es decir, los que ella misma le dio antiguamente, y no se da cuenta de que termina por no contemplar y honrar ya en él más que su propia imagen y su propia gloria. Entonces trata de blasfemo al que le pide que dé cuenta de la verdad de Dios, y lo hace con toda su buena fe: ¿cómo podría dudar ella de

---

25. Sobre Jn 5, 18-19 y 8, 51-55 (citado a continuación), ver X. LÉON-DUFOUR 1990, p. 38-46, 296-298.

26. Ver J. MOLTMANN 1974, p. 148 (cap. IV: «El proceso histórico de Jesús»): «La historia que condujo a Jesús a la cruz fue más bien una *historia teológica* y estuvo dominada por el conflicto entre Dios y los dioses, es decir, entre el Dios que Jesús predicaba como Padre suyo y el Dios de la Ley, tal como lo entendían los guardianes de la Ley, así como los dioses políticos de la potencia ocupante romana».

que conoce bien a aquel que tiene a su disposición en el Templo? «Entonces tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del Templo» (8, 59).

La cuestión que le planteaban sus adversarios a Jesús, con la esperanza de sacar de su respuesta un motivo cualificado de condenación, era también la que preocupaba a sus discípulos, la que decidía la fe que ellos tenían en él, y trataba siempre sobre la identidad de aquel a quien él llamaba su Padre. Con los cristianos no ocurre hoy una cosa distinta: las cuestiones que nosotros nos planteamos con respecto a Jesús disimulan una cuestión sobre Dios, y no pueden encontrar solución más que sacando a la luz este supuesto tácito. La revelación de Dios en Jesús es aprehendida por la puesta en cuestión de Jesús como cuestión de Dios, la que Dios nos dirige por él.

La respuesta de Jesús a sus discípulos no difiere de la que da a sus adversarios: es preciso conocerlo a él para conocer al Padre.

> Le dice Tomás: «Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?» Le dice Jesús: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto.» Le dice Felipe: «Señor, muéstranos al Padre y nos basta.» Le dice Jesús: «¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: «Muéstranos al Padre»? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?» (Jn 14, 5-10).

Estas enigmáticas palabras oponen, primero, un rechazo a la petición de los discípulos: es preciso renunciar al deseo de ver a Dios en la tierra bajo ninguna forma, pues está más allá de toda representación, hay que contentarse con haber visto a Jesús; el conocimiento de Dios es trasladado al futuro, pero algo se le da ya al que conoce a Jesús en verdad, a quien le sigue como el camino que conduce a Dios, pues su existencia está íntimamente ligada a la de Dios. El conocimiento de las Escrituras no basta ya para conocer a Dios, deberían bastar para reconocer a Jesús como Enviado de Dios, pero no pueden suplir esta verdad de Dios que no se puede recibir más que de Jesús y en él, no pueden ser fuente de conocimiento más que bebiendo ellas mismas en la fuente que brota de él (ver Jn 4, 14; 7, 37).

Los puntos de orientación de la revelación de Dios en los tiempos antiguos están borrados, Dios ha pasado al otro extremo de la historia, al futuro, ya no es *conocido*, es algo *a conocer*, por venir; para saber quién es, en la medida en que se pueda lograrlo, es preciso renunciar a la pretensión de conocerlo por adelantado, despojarse de los conocimientos ya recibidos antes, pedir a Jesús que nos enseñe quién es Dios como si no lo conociéramos ya. Es preciso, además, renunciar a la esperanza de conocerlo en sí mismo, lo que importa es saber *dónde* buscarlo, en qué dirección, y es Jesús, que es el camino hacia Dios, quien lo indica: Dios es el punto extremo del trayecto de su existencia, el punto hacia el que él mismo transita. Cuando sea «levantado, dice, atraeré a todos los hombres hacia mí» (Jn 12, 32). Creer en él es creer que la trayectoria de su existencia traspasa la opacidad del tiempo y otorga un futuro al pasado. Mas para ello, no hay que encadenarse al pasado como si fuera en sí mismo *vida eterna*. Impedir al pasado pasar al futuro, un futuro que sea diferente de la simple repetición de lo mismo, es reducirlo a la muerte: ese fue el error de

los que pretendieron impedir a Jesús dar al mundo, bajo el nombre de Padre, un nuevo *pensar* de Dios.

Jesús oscurece asimismo los puntos de orientación habituales de la presencia de Dios en el presente, puesto que, fuera de él, esta presencia no se da a ver ni a tocar en parte alguna. La visibilidad que le daba el culto se ha vuelto engañosa, el Templo está vaciado de la Presencia, que ha pasado a Jesús. Dios, que había rehusado mostrar su *forma* a Moisés y a Elías, pues «a Dios nadie le ha visto nunca» (Jn 1, 18), acepta mostrarse en la forma de un hombre, que pronto va a desaparecer, y no quedará de él más que la huella del trayecto que ha seguido y que le ha llevado a la muerte, y más allá de la muerte, por amor y servicio a los otros. Así como el camino del otro se ha vuelto, con Jesús, el camino de la salvación, así también un hombre, el hombre de todos, se ha vuelto el camino único del conocimiento de Dios. Mas este conocimiento no se entrega más que por el camino del otro en el que Jesús ha desaparecido.

## EL TEMPLO BLASFEMADO

La relación de Jesús con el Templo se vuelve, la víspera y en el desarrollo de su proceso, el resumen simbólico de todo el conflicto que le opuso a sus correligionarios desde el comienzo de su ministerio, y proporciona también el motivo, no menos simbólico, de su condena. Reconduciendo a él y encerrando en él, el sentido de las Escrituras, la efectividad de la Ley y la presencia de Dios, Jesús se designaba como el único lugar de la verdadera revelación de Dios y denunciaba la vacuidad de todos los lugares religiosos que se pretendían portadores de este revelación. Por esto mismo se ponía fuera de la Ley.

Su relación con el Templo está presentada de dos formas: por una parte, expulsa a los vendedores del Templo; por otra, se le acusa de haber propuesto destruirlo y volverlo a levantar; tanto de un lado como del otro, se plantea la cuestión de su identidad —a saber: la de su relación con Dios— bajo la forma blasfematoria de una desestabilización de lo sagrado.

La acción del alboroto de Jesús en el Templo la cuentan los cuatro evangelistas. Los sinópticos la sitúan entre su entrada mesiánica en Jerusalén y su comparición ante el sanedrín, y subrayan que la decisión de condenarle a muerte, premeditada desde hacía mucho tiempo, fue tomada a continuación de esta escena: la medida estaba colmada, el conflicto tocaba a su fin (Mt 21, 45-46; Mc 11, 18; Lc 19, 47-48). Mateo otorga a su relato un carácter netamente recapitulativo y programático, acumulando en torno a este episodio todos los motivos que suscitaban desde siempre el escándalo y la cólera de los adversarios de Jesús: obra como señor en el Templo, realiza en él curaciones, se instala en él para enseñar, en él recibe homenaje de las muchedumbres.

> Entró Jesús *en el Templo* y echó fuera a todos los que allí vendían y compraban; volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas. Y les dijo: «Está escrito: Mi Casa será llamada Casa de oración. ¡Pero vosotros estáis haciendo de ella una cueva de bandidos!» También *en el Templo* se acercaron a él algunos ciegos y cojos, y

los curó. Mas los sumos sacerdotes y los escribas, al ver los milagros que había hecho y a los niños que gritaban *en el Templo*: «¡Hosanna al Hijo de David!», se indignaron y le dijeron: «¿Oyes lo que dicen éstos?» «Sí —les dice Jesús—. ¿No habéis leído nunca que: De la boca de los niños y de los que aún maman te preparaste una alabanza?» Y dejándolos, salió fuera de la ciudad, a Betania, donde pasó la noche.

Al día siguiente, «llegado *al Templo*, mientras enseñaba se le acercaron los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo diciendo: "¿Con qué autoridad haces esto? ¿Y quién te ha dado tal autoridad?"» Jesús les responde con otra pregunta, que remitía al comienzo de su ministerio, cuando tomó el relevo de la predicación de Juan el Bautista: «El bautismo de Juan, ¿de dónde era?, ¿del cielo o de los hombres?» Como estos se callaban, concluyó provisionalmente el debate sustrayéndose a su vez de su pregunta: «Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto». No era más que un aplazamiento: la misma pregunta le será dirigida dentro de unos cuantos días en forma solemne. Es aquí donde se inicia claramente su juicio: ¿qué tipo de autoridad reivindica Jesús respecto al Templo y a todo lo que el Templo representaba? (Mt 21, 12-17.23-27; ver Mc 11, 15-19.27-33 y Lc 19, 45 - 20, 8).

El alcance simbólico de la escena está muy bien orquestado: todo lo que había pasado, se preparaba o se tramaba en la lejana Galilea desde que Jesús había inaugurado allí su misión, todo eso se repite, concluye o llega a su desenlace, adquiere sentido y figura en este episodio del Templo. Las actitudes de los diferentes actores se perfilan: las muchedumbres, siempre indecisas aunque seducidas, lo aclaman como mesías; las autoridades religiosas, siempre hostiles aunque irresolutas, se encuentran confirmadas en sus intenciones asesinas; y Jesús mismo, provocando siempre, aunque reservado en relación con las unas y los otros, se expone a plena luz y afronta su destino: toma posesión del Templo. Lo arranca a los que en él ejercían y exhibían sus poderes, lo vacía de todo lo que lo llenaba hasta ese momento, pompas sacerdotales y enseñanzas de los doctores de la Ley, lo llena de su presencia, de su palabra, de su poder, lo convierte en el emblema de su misión divina, «dio cumplimiento» al Templo como daba cumplimiento a la Ley y a los Profetas: lo sustituye para ser el templo vivo de Dios del que el de piedra no era sino figura[27].

La acción de Jesús en el Templo, por muy violenta que fuera, no constituía una reprobación formal del culto que en él se practicaba, ni una tentativa sediciosa de toma del poder, fue incluso interpretada, aunque después y por sus discípulos, como un gesto de piedad y de celo (ver Jn 2, 17), tanto más sorprendente por el hecho de que los evangelistas se muestran discretos hasta el extremo en el capítulo de su piedad litúrgica. No se trataba en menor medida de un comportamiento hostil y significativo, de un reproche público dirigido a los guardianes del Templo, jefes, sacerdotes o doctores, acusados de ne-

27. Ver Ch. PERROT 1979, p. 141-150: «resulta difícil negar, estima este historiador, que la agresividad de Pablo y de Juan con respecto al sistema sacrificial no remonte a la actitud de Jesús para con el Templo, una actitud por lo menos distante, y finalmente hostil, aunque en la línea de los medios baptistas; p. 146-147: mediante su «vigorosa acción» contra los mercaderes del Templo, «Jesús detiene la marcha del culto sacrificial. Se comprende entonces la emoción y las consecuencias que se van a seguir.»

gligencia, quizás sospechosos de complicidad mercantil. Era sobre todo una usurpación de su autoridad: Jesús «disponía» del Templo en lugar de ellos, lo convertía en la sede de sus actividades con la misma autoridad de que «disponía» del Reino, en detrimento de ellos, cuando enseñaba, en este mismo lugar: «En verdad os digo que los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al Reino de Dios [...]. Por eso os digo: Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos» (Mt 21, 31.43). El poder que se arrogaba en el Templo era claramente la figura de la autoridad que reivindicaba en el Reino de Dios.

Los adversarios de Jesús estaban en condiciones de comprender esta correspondencia, pues algunas creencias apocalípticas del tiempo presentaban al Mesías bajo los rasgos de un enviado divino encargado de purificar el Templo y (o) de hacer bajar el Templo de Dios del cielo a la tierra, lo que podría explicar la pregunta: «¿Con qué autoridad haces esto?» De todos modos, Jesús, de ordinario tan reservado sobre su persona, acoge esta vez abiertamente los gritos de los que le aclaman a título de «hijo de David» y de «profeta» (Mt 21, 9-11); así respondía tácitamente a la cuestión de sus enemigos. Esta aceptación, sin embargo, no podía ser tachada de blasfema, por lo mucho que las muchedumbres celebraban los prodigios que realizaba en el lugar santo, ni de reprensible, pues tenía suficiente ascendiente sobre ellas para contener su entusiasmo y impedir que viraran al motín. Si hubiera sido de otro modo, las autoridades judías no hubieran tenido necesidad de dar tantas vueltas para condenarlo, ni las autoridades romanas para ejecutarlo.

Para que la actitud de Jesús en el Templo haya sido considerada insoportable hasta ese punto por tanta gente religiosa, jefes y notables, sacerdotes y escribas, fue necesario que detectaran en ella una amenaza, no sólo para sus personas y sus poderes, sino también y aún más para el universo religioso simbolizado por el Templo. De hecho, cuando Jesús les declaraba que los hosanna que le gritaban los niños eran recibidos por Dios como una «alabanza», podían comprender su pensamiento en el sentido de que Dios prefería esta alabanza a sus sacrificios, y que había llegado el tiempo en que estos perderían su razón de ser, tal como lo habían anunciado los profetas. De modo aún más amplio, Jesús llenaba con su palabra y su poder todo el espacio sagrado y se constituía en el centro; las muchedumbres no subían ya al Templo para solicitar los oficios de sus sacerdotes y de sus doctores, sino para escucharle a él y dar gracias a Dios por su venida. Jesús ejercía en plenitud la mediación entre Dios y el pueblo, que era patrimonio exclusivo del Templo, como si a este último ya no le quedara más que desaparecer ahora que Jesús estaba aquí. Por eso su «piedad» para con la casa de Dios era sentida como una amenaza para el Templo, cuya aniquilación prefiguraba y anunciaba en ese mismo momento: «¿Veis todo esto? Yo os aseguro no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mt 24, 2). Un mundo religioso se derrumbaba con un estrépito de fin del mundo (v. 3).

Esta amenaza se precisaba en la segunda faceta de la relación de Jesús con el Templo, que fue retenida como testimonio en contra suya cuando compareció ante el sanedrín.

> Los sumos sacerdotes y el Sanedrín entero andaban buscando un falso testimonio contra Jesús con ánimo de darle muerte, y no lo encontraron, a pesar de que se presentaron

muchos falsos testigos. Al fin se presentaron dos, que dijeron: «Este dijo: Yo puedo destruir el Templo de Dios, y en tres días edificarlo.» Entonces, se levantó el Sumo Sacerdote y le dijo: «¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti?» Pero Jesús seguía callado (Mt 26, 59-62).

A pesar de la sospecha lanzada de entrada contra este «falso proceso», Mateo no deja de mostrar que en él se desarrolló una extensa investigación y un serio control de los testigos. Aunque no dispongamos de otra prueba (en los sinópticos) y el testimonio sea calificado de «falso», cabe presumir que Jesús realizó alguna afirmación de este tipo, quizás bajo la modalidad de un anuncio de la destrucción del Templo. Además de Juan, que le da otra significación, y aparte de Lucas, que no lo ha consignado, Marcos nos brinda una versión un tanto diferente, que parece depender de las creencias relativas a la función apocalíptica de Mesías, entronizador del Templo de Dios en la tierra: «Algunos, levantándose, dieron contra él este falso testimonio: ''Nosotros le oímos decir: Yo destruiré este Templo hecho por hombres y en tres días edificaré otro no hecho por hombres.'' Y tampoco en este caso coincidía su testimonio» (Mc 14, 57-59). Tanto si estas palabras fueron auténticas como si no, y sea cual fuera su tenor exacto, un lector de los evangelios está bien obligado a tenerlas muy en cuenta, pues es la única pieza inscrita en este proceso, ella fue la que desencadenó el procedimiento de la condenación, y será retomada al pie de la cruz como signo de consentimiento de los «transeúntes» al veredicto de muerte.

Sin que respondiera Jesús a esta acusación, prosiguió el interrogatorio:

El Sumo Sacerdote le dijo: «Yo te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios.» Dícele Jesús: «Tú lo has dicho. Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo.» Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestidos y dijo: «¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?» Respondieron ellos diciendo: «Es reo de muerte» (Mt 26, 63-68; Mc 14, 60-64).

Después de tanto tiempo que los adversarios de Jesús le reprochaban mantener en vilo los espíritus y que le apremiaban a que dijera quién era, he aquí, sin duda, la primera declaración pública de identidad, en todo caso la primera tan solemne y formal, casi jurídica. ¿Por qué ha esperado tanto? Se alega a menudo que no quería provocar a sus enemigos, ni chocar contra los indecisos, ni, sobre todo, alimentar en las muchedumbres esperanzas mesiánicas que no entraban en su misión. Todas estas explicaciones tienen ciertamente una buena parte de verdad, pues estaba preocupado por las posibles repercusiones de sus palabras, pero no deben inducirnos a error. Jesús no buscaba atraerse los honores de las muchedumbres, no había establecido un plan de progresivo desvelamiento de su persona, no vivía bajo la expectativa febril del día en que, por fin, pudiera dejar caer su máscara, ¡si es que acaso llevaba alguna! Sólo vivía, hablaba y actuaba para conducir a los hombres al Reino de Dios, con todo lo que eso implica de conversión de los corazones al Dios de amor y de conversión de las costumbres a la caridad fraterna. La cuestión de su persona no intervenía más que a la manera de una orden de misión que le autorizaba, en nombre de Dios, a hacer y decir lo que hacía y decía. Mas no tenía necesidad de ningún reconocimiento formal, puesto que

hablaba y actuaba por el poder del Espíritu de Dios. Contaba más con este poder, para convertir los corazones al Reino y volverlos dóciles a su voz, que con la publicación de sus títulos, para hacer avanzar la causa del Reino.

La presente declaración no adquiere con ello sino más valor: da testimonio de la firme conciencia que tenía de su misión divina y de su confianza en el triunfo final. En unas circunstancias que no le permitían hacerse la menor ilusión sobre la suerte que le esperaba, porque no podía esperar ningún giro de la situación, esta declaración tiene el valor de un testamento que firma Jesús poniendo en peligro su vida, y que dirige a Dios más que a sus jueces: se trata de un último acto de obediencia y de sumisión, último testimonio de fidelidad, el acto de encomendarse ya entre las manos del Padre. Se observará aún que Jesús más que reivindicar por sí mismo el título de Hijo de Dios, lo que hace es consentir a su enunciación por la boca del sumo sacerdote: «Tú lo has dicho». Ciertamente la confirma y la amplía a renglón seguido hablando de su elevación a la diestra de Dios, pero lo hace en futuro y en tercera persona, bajo el título de Hijo del hombre, como para diferir el momento de llevar ese título. No se apresura a proclamarse Hijo de Dios antes de abandonar el escenario de la historia, sólo de Dios espera esa declaración, de su revelación en el corazón de los hombres es de donde espera ser reconocido por lo que es. Una vez más, vuelve los ojos de sus oyentes hacia el por-venir de Reino de Dios; debe entrar allí el primero, para recibir en él la gloria del Hijo de Dios, y sabe que no puede entrar en él más que por la puerta de la muerte[28].

¿De dónde viene, pues, que esta declaración, discreta y casi desesperada a fin de cuentas, haya sido incriminada como blasfema? ¿Porque Jesús se había reconocido Mesías? La Ley no lo consideraba como un crimen, y nadie mejor que él podía pretender a este título por la santidad de su vida, la pureza de su doctrina y el poder de sus acciones. ¿Porque anunciaba su elevación a la derecha de Dios? Es algo que no tenía nada de chocante; la literatura apocalíptica, desde Daniel (ver Dn 7, 13), había acostumbrado a la gente a la idea de un Mesías elevado a la gloria de Dios. Sospechamos, pues, que debe haber una significación más profunda en el título de Hijo de Dios, la que le da la profesión de fe de los cristianos. Pero ya hemos tenido ocasión de observar que esta cuestión concreta no entraba en los debates de Jesús con sus interlocutores, y acabamos de decir que no formaba parte de su perspectiva misionera dirigir toda su predicación sobre su propia persona. Es cierto que una lectura de los evangelios inspirada por una «teología de arriba» se presta a la ilusión de considerar que vino a la tierra expresamente para darse a conocer como el engendrado de Dios, pero una lectura histórica de los relatos como tales (al menos de los sinópticos) disipa esta impresión, que explica mal el modo en que Jesús condujo su misión. Toda su «estrategia» gira en torno al «misterio del Reino de Dios» (Mc 4, 11), y si hace presentir este propósito, y ciertamente no deja de hacerlo, el secreto de su persona, que forma parte de este misterio, es siempre en su calidad de mandatario del Reino. En todo caso, en los relatos de la pasión, y de modo particular en los que hemos

28. Sobre la significación del proceso religioso de Jesús y sobre la acusación de blasfemia, ver W. PANNENBERG 1971, p. 319-326; J. MOLTMANN 1974, p. 149-158.

estudiado o estudiaremos, el uso alternativo o asociativo de los títulos de Cristo, Hijo de David, Hijo de Dios, Hijo del hombre, rey de Israel, rey de los judíos, profeta, indica claramente que Jesús fue condenado por su reivindicación mesiánica, y que en su proceso no aparece inscrita ninguna otra causa teológica.

La palabra «blasfemia» se refiere al derecho sagrado, a la violación de un entredicho ritual, y remite, por tanto, al testimonio relativo al Templo. La construcción del relato muestra que la pregunta del sumo sacerdote: «Yo te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios», no introduce otro cargo acusatorio, sino que está encadenada con el testimonio precedente; por haber rehusado Jesús responder a los testigos, el sumo sacerdote considera oportuno intervenir en persona e interpelarle en forma ritual de juramento, pero sobre el mismo punto, del que sólo varía el enunciado. Quiere forzarle a salir del mismo silencio en que se había encerrado Jesús cuando, algunos días antes, los sacerdotes le habían pedido que dijera con qué autoridad actuaba en el Templo como lo había hecho. La nueva formulación de la cuestión se explica bien por la creencia que asociaba la manifestación del Mesías a una acción simbólica relacionada con el Templo. Que Jesús se hubiera arrogado el poder de destruirlo y de volverlo a levantar equivalía a una declaración de mesianidad: por consiguiente, era capital obligarle a pronunciarse sobre este punto.

La prueba de que estos dos interrogatorios no son sino las dos caras de un mismo cargo acusatorio nos la brinda el hecho de que vuelva a aparecer la misma conjunción en el relato de la crucifixión: «Los que pasaban por allí le insultaban, meneando la cabeza y diciendo: Tú que destruyes el Santuario y en tres días lo levantas, ¡sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios, y baja de la cruz!» (Mt 27, 39-40). Una acción de ese tipo manifestaría, efectivamente, que dispone del poder de que presume, y que, por tanto, es el Mesías: «Igualmente los sumos sacerdotes junto con los escribas y los ancianos se burlaban de él diciendo: A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Rey de Israel es: que baje ahora de la cruz, y creeremos en él» (v. 41.42). No se trata de un desafío lanzado sólo a Jesús, de ser así no sería sino un juego cruel, es una invocación dirigida a Dios, en cuyo nombre el sumo sacerdote había instado a Jesús a responder, para que Dios se pronuncie entre ellos y Jesús, puesto que este último había apelado a él; «Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere; ya que dijo: ''Soy Hijo de Dios''» (v. 43; ver Mc 15, 29-32). La cuestión de la identidad de Jesús se ha convertido claramente en cuestión sobre la identidad de Dios: ¿es el Dios huésped y protector del Templo, o el Dios de ese que amenaza con destruir este Templo y volverlo a levantar?

La acusación de blasfemia se aclara bajo la forma de esta pregunta. Jesús no blasfema por pretenderse Cristo Hijo de Dios, sino porque lo hace sustituyendo al Templo. No hay duda de que promete volverlo a levantar, aunque habrá de ser un Templo forzosamente distinto del todo, porque si no, no necesitaría destruirlo. Todo el pasado de Jesús en su conjunto proyectaba una luz inquietante sobre este anuncio. Todo lo que el Templo representaba para el pueblo judío: el memorial de su historia, la gloria de su elección, el privilegio de una alianza exclusiva, la perennidad de su Ley, la majestad de sus insti-

tuciones, el terror de las maldiciones divinas, el lugar de la remisión de los pecados, la cátedra del verdadero conocimiento de Dios, la sede de su presencia... todo eso, a lo largo de su ministerio, se lo había arrebatado Jesús al Templo y se lo había apropiado, abriendo a través de él mismo un acceso al Reino de Dios a los pecadores y a los paganos, y haciendo pasar por él la revelación y el perdón de Dios. Los jefes de este pueblo no se negaban a recibir al Mesías, pero a un Mesías servidor del Templo, y no expoliador, que saldría garante de la tradición religiosa de Israel y que llevaría su sello. Mas un Mesías que toma el lugar del Templo no puede invocar en su favor la investidura del Dios de Israel sin infligir una negación, de su parte, a la tradición que también le invoca en su favor: en eso consistía la «blasfemia» de Jesús.

Después de Pascua, un discípulo de Jesús que meditara las palabras por las que había sido condenado a muerte y que le habían sido lanzadas de nuevo como una injuria en torno a la cruz: «¡Eh, tú!, que destruyes el Santuario y lo levantas en tres días!» (Mc 15, 29), no podía dejar de detectar en ellas un anuncio figurativo de su muerte y de su resurrección tres días después. Eso es lo que hace el evangelio de Juan, que sitúa estas palabras directamente en la boca de Jesús y que las une, sin discontinuidad, a la escena de la purificación del Templo, donde encontraban, de hecho, una «sede» casi natural. Juan sitúa el episodio en los primeros comienzos del ministerio de Jesús, cuando se acercaba la «Pascua de los judíos», y lo convierte en la primera «manifestación» pública de Jesús, que, según él, no se había dado conocer aún más que a sus discípulos. «Quitad esto de aquí», dijo a los vendedores y a los cambistas. «No hagáis de la Casa de mi Padre una casa de mercado.» «Los judíos entonces le replicaron diciéndole: "Qué señal nos muestras para obrar así?" Jesús les respondió: "Destruid este santuario y en tres días lo levantaré." Los judíos le contestaron: "Cuarenta y seis años se han tardado en construir este santuario, ¿y tú lo vas a levantar en tres días?" Pero él hablaba del santuario de su cuerpo» (Jn 2, 13-21).

Mediante esta acción autoritaria y purificadora, Jesús aparecía, de entrada, bajo la figura del Mesías escatológico que viene a tomar posesión de su herencia, como el hijo del dueño de la viña en la parábola de los viñadores homicidas. Al llamarlo «casa de mi Padre», retiraba la libre disposición del Templo a sus usuarios y parecía desligarlo de las celebraciones que en él se desarrollaban, de la «Pascua de los judíos». Estos, evidentemente, no podían comprender el sentido profético de las palabras de Jesús, y toda la escena tomaba a sus ojos el carácter de una provocación blasfematoria. Por su parte, Juan, situando al comienzo de su evangelio lo que los otros narran al final, daba a la totalidad de su relato la forma de un proceso situado bajo el signo simbólico de la relación entre Jesús y el Templo. Llamando «santuario» al cuerpo de Jesús, no erigía este cuerpo en rival del Templo, como si redujera su misión a la destrucción de las instituciones religiosas de los judíos, sino que reducía este Templo a su valor de signo, un signo cuya entera significación y razón de ser había pasado a este cuerpo, única verdadera y perpetua morada de Dios entre los hombres.

Eso es lo que cuenta, con otras palabras, la conversación de Jesús con una mujer de Samaria en el mismo evangelio. «Nuestros padres adoraron en este

monte y vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar.» Jesús le dice: «Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4, 20-23).

Quizás nunca haya rendido Jesús en los evangelios, sobre todo en el de Juan, un homenaje tan justo a la religión y a la tradición de su pueblo, ni se haya solidarizado hasta ese punto con su historia. Pero es para despedir esta religión y marcar con su «hora» el final de esta historia. Los profetas, que anunciaban la conversión de los gentiles al final de los tiempos, los veían acudir en masa al Templo de Jerusalén, para ofrecer en él sus tributos al Dios de Israel. La visión escatológica de Jesús es diferente. Cuando anuncia la adoración «en espíritu y en verdad» y la opone a la que se practica en los templos, no inaugura una «religión interior» purificada de todo carácter ritual, como entenderán los hombres de la Luces, sino que les quita a los símbolos religiosos —a los símbolos de toda religión, tanto judía como samaritana o pagana— su poder de dominación y de hechizo, libera la verdad que mantienen cautiva y que no puede estar en ellos si no remiten a otra parte, a su cuerpo destruido y reconstruido en cualquier otro cuerpo que sufra y sea liberado de su sufrimiento. La «comunicación» que entabla con una mujer «interdicta» (Jn 4, 9), con desprecio de la impureza ritual que de ello se seguía, se convierte en el signo inaugural, en la «hora» del culto nuevo según el espíritu del Evangelio.

De este modo, la relación de Jesús con el Templo resumía, para muchos hombres religiosos de Israel, todo su comportamiento y todo su discurso, y les hacía presentir que en él se efectuaba la sustitución del orden antiguo por otro nuevo, descrita por la carta a los Hebreos como un cambio de sacerdocio, de ley, de alianza y de culto (Hb 7, 12.22; 10, 9). Esta sustitución, que «pervertía» todos los valores religiosos del pasado, debía ser castigada como una «blasfemia», castigada con la muerte, a fin de que el pueblo fuera purificado de esta falta como por el sacrificio de una víctima expiatoria y no quedara interrumpido el orden sagrado de las bendiciones divinas. Está claro que es en la lógica de lo sagrado, lógica de la violencia imperiosamente presente en todas las mentalidades religiosas, donde tenemos que buscar la razón de la condena a muerte de Jesús. Esa misma lógica es la que da a esta muerte la figura de un *antisacrificio*.

## «¿ERES TÚ EL REY DE LOS JUDÍOS?»

El proceso de Jesús, instruido por el sanedrín, fue llevado ante el gobernador romano, porque la ley romana retiraba a los tribunales de las naciones ocupadas el derecho de condenar a muerte, privilegio de un poder soberano (Jn 18, 31). El proceso salía así del campo religioso para entrar en el político y profano. Parece, pues, que tengamos pocos alimentos teológicos a espigar en sus últimos episodios. De hecho, en los tres evangelios sinópticos, el relato está ocupado sobre todo por las querellas de los sacerdotes y de Pilato; los

primeros, encarnizados en sacarle una sentencia de muerte, el segundo, protestando de que no encuentra nada que reprocharle a Jesús e intentando salvarlo de la muerte, bien proponiendo concederle una amnistía con ocasión de la fiesta, para mostrar su buena voluntad, o bien entregando a Jesús al suplicio de la flagelación con la esperanza de apaciguar la sed de sangre de sus acusadores, o bien aún, en Lucas, remitiéndolo a la jurisdicción del rey Herodes, para terminar, tras el fracaso de todos estos intentos, por capitular de una manera bastante piadosa ante los gritos del gentío y condenar a Jesús a morir en la cruz, lavándose la manos por su sangre.

En medio de todas estas peripecias, en las que se juega la suerte de Jesús sin que él participe activamente, el interrogatorio de Pilato ocupa poco espacio y no parece gozar de gran brillo: «Jesús compareció ante el procurador, y el procurador le preguntó: "¿Eres tú el Rey de los judíos?" Respondió Jesús: "Tú lo dices." Y, mientras los sumos sacerdotes y los ancianos le acusaban, no respondió nada. Entonces le dice Pilato: "¿No oyes de cuántas cosas te acusan?" Pero él a nada respondió, de suerte que el procurador estaba muy sorprendido» (Mt 27, 11-14; Mc 15, 1-5).

No se cuenta nada más de esta confrontación histórica entre el representante del Imperio y el «rey de los judíos». Ni Mateo ni Marcos detallan las acusaciones lanzadas por los sacerdotes. Lucas precisa que se puso por delante un cargo político: «Comenzaron a acusarle diciendo: Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es Cristo Rey.» Pero Pilato se niega a inculparlo por este motivo. «Me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo, pero yo le he interrogado delante de vosotros y no he hallado en este hombre ninguno de los delitos de que le acusáis. Ni tampoco Herodes, porque nos lo ha remitido. Nada ha hecho, pues, que merezca la muerte» (Lc 23, 2-6.13-16)[29].

Resulta muy difícil calcular la parte de responsabilidad de las autoridades romanas en este asunto. ¿Tuvo miedo Pilato del movimiento suscitado por Jesús? ¿intentó salvarlo realmente o cedió a su hostilidad contra los judíos?[30] Tal como lo explican algunos historiadores, este relato tiene mucho parecido con un alegato apologético dirigido a los ciudadanos del Imperio: no sólo evitaba hacer recaer enteramente sobre el poder imperial lo odioso de la condena a muerte de Jesús, sino que mostraba sobre todo que su proceso había sido instruido también en el plano político y que no se le había podido imputar ninguna acción insurreccional —una constatación jurídica apta para facilitar las relaciones entre las comunidades cristianas y las autoridades romanas. Así pues, las acusaciones religiosas instruidas por el sanedrín habían sido presentadas al gobernador bajo un ropaje político, fácil de explotar, por otra parte, ya que eran muchos los judíos que esperaban un Mesías heredero de la realeza de David y que sería el liberador de su tierra y de su nación. El título de «rey de los judíos», que no tiene origen bíblico ni forma parte de la tradición mesiánica, era la versión «política», en el doble sentido de la palabra, no

29. Sobre el proceso político de Jesús, la acusación de «sedición» y el problema de sus relaciones con los celotas, ver J. MOLTMANN 1974, p. 158-169.

30. Ch. PERROT 1979, p. 182, observa el carácter bastante sanguinario de Pilato y su antisemitismo.

engañosa sino requerida, del motivo religioso por el que Jesús había sido condenado por los suyos, porque se había proclamado «Cristo Hijo de Dios»[31]. Se comprende que Jesús apenas consintiera de labios hacia afuera a la pregunta de Pilato, dejándole la responsabilidad de un título tan ambiguo: «Tú lo has dicho.»

La reseña del interrogatorio es más amplia en Juan[32]. Jesús, en un primer momento, rechaza el título, forzando a Pilato a reconocer que se lo habían dicho los judíos: «¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de mí?» Pilato respondió con cierto mal humor: «¿Es que yo soy judío? Tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?» En un segundo momento, Jesús acepta el título de rey, pero rechazando toda pretensión a una realeza terrestre, incluida la tierra de los judíos: «Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos: pero mi Reino no es de aquí.» Estas negaciones redobladas equivalen, para un discípulo habituado a su lenguaje, a la afirmación de su realeza en el Reino de su Padre, en el sentido en que se declara «rey» en la escena del juicio contada por Mateo. Pilato, evidentemente, no comprende todo lo que dice Jesús, pero advierte el resultado positivo de la confesión: «¿Luego tú eres Rey?», insiste. Una vez apartada toda ambigüedad, toda reivindicación del poder político, Jesús no vacila en convenir en ello: «Tú lo dices, soy Rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz.» A partir de ahora ya no hay la menor duda en la mente del gobernador de que el fondo del conflicto entre Jesús y los judíos es de orden religioso, pero él no quiere iniciar el debate en este terreno. «Le dice Pilato: «¿Qué es la verdad?» Y, dicho esto, volvió a salir donde los judíos» (Jn 18, 33-38).

Mas su intento de negociación, sincero o fingido, fracasa de nuevo. Sus interlocutores se deciden a poner por delante sin ambages el motivo puramente religioso de sus acusaciones, ya no le piden al gobernador romano que juzgue, sino que le intiman a que se convierta en simple ejecutor de la Ley judía: «Nosotros tenemos una Ley y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios» (Jn 19, 7). El interrogatorio realizado por el sumo sacerdote Anás a Jesús había estado centrado «en sus discípulos y en su doctrina» (18, 19), sin que aparezca alusión alguna a una posible pretensión a un origen divino por su parte. En otra circunstancia referida por Juan, Jesús había aceptado considerarse «Cristo» e «Hijo de Dios», «consagrado y enviado al mundo» para «hacer las obras de mi Padre», y los judíos habían amenazado con apedrearlo «por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (Jn 10, 24.33-36). Así pues, tachaban de blasfemia contra el nombre

31. *Ibid.*, p. 186: el titulo de condenación: «Jesús el Nazoreo rey de los judíos», resume «la acusación política y religiosa a la vez», dado que la reputación mesiánica de Jesús (significada por el título de «Nazoreo») era propia para hacerle pasar por un perturbador político (candidato a la realeza). Estos dos mismos motivos habían sido invocados ante Caifás, aunque «al margen del tribunal oficial del Sanedrín» (p. 199, n. 21). Era corriente en aquella época presentar a los profetas mesiánicos como bandidos y embaucadores, tal como hace Josefo (p. 180).

32. La comparecencia de Jesús ante Pilato en Juan ha sido analizada por F. GENUYT 198

de Yahveh, castigada con la muerte por la Ley (Lv 24, 16), el conjunto de su comportamiento mesiánico, llevado hasta la reivindicación de formar una comunidad de acción salvífica con Dios que le introducía en su intimidad, le hacía partícipe del poder divino de «dar la vida eterna» a sus «ovejas», y que condenaba a la inanidad cualquier otra mediación religiosa, hasta el punto de que los judíos, que querían atenerse a «su» Ley y se negaban a creer en él, se encontraban excluidos de la salvación, «porque no sois de mis ovejas» (Jn 10, 26-30).

Ese es probablemente el sentido global que dan al título de «Hijo de Dios» cuando lo profieren como un motivo jurídico de condena a muerte de Jesús. Pilato se «alarma» y le hace comparecer de nuevo ante él: «¿De dónde eres tú?» le pregunta (Jn 19, 8-9). Es posible que su espíritu crédulo de pagano (ver Mt 27, 19) haya presentido que existía alguna comunicación entre este acusado, venido de otra parte, y el mundo de los dioses. Pero Jesús se calla y, cuando el gobernador arguye su poder discrecional, responde: «No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba» (Jn 19, 11). Esas serán sus últimas palabras; significan que acepta por adelantado la sentencia de muerte, por consentimiento a la voluntad del Padre, que lo abandona en manos de sus enemigos. Su asunto ya no tiene que ver con los poderes humanos, sino sólo con Dios.

Sin embargo, el motivo político recupera el primer plano. Pilato, o bien por temor al poder sobrenatural de Jesús, o bien por incompetencia jurídica, ni quiere ni puede condenarlo a título de «Hijo de Dios». «Pero los judíos gritaron: Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César.» E insistían: «No tenemos más rey que el César» (Jn 19, 12-15). El gobernador romano cede finalmente a la presión, que podemos calificar de «chantaje»: no puede dejarse colocar en posición de ser denunciado de traición ante el Emperador por sus mismos administrados, representantes de un pueblo sometido. Pero se toma la revancha, contada de modo complaciente por Juan: a pesar de las recriminaciones de los sumos sacerdotes, mantiene inscrito en la cruz de Jesús, como motivo de la condena a muerte, el título de «rey de los judíos» (v. 16-22)[33]. De este modo, los adversarios de Jesús se convierten también en víctimas de sus maniobras criminales: han tenido que reconocer públicamente la realeza del César, y la infamia de la crucifixión alcanza finalmente a la misma realeza de Israel. La acusación de blasfemia se ha vuelto contra ellos.

¿A qué se debe, pues, a través de estos diferentes relatos, la grandeza del testimonio dado por Jesús ante Pilato de que habla la primera carta a Timoteo (1 Tm 6, 13)? Se piensa de ordinario en el relato de Juan, pero es improbable que el redactor de la carta lo haya conocido. Por otra parte, si nos referimos a lo esencial del testimonio que fundamenta la profesión de fe cristiana en Jesús como «Cristo e Hijo de Dios», lo encontramos proclamado ya ante el sanedrín, en los tres relatos sinópticos, mientras que la pregunta de Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?», no arranca a Jesús, en estos mismos relatos,

33. M. HENGEL 1981, p. 106-113, subraya el carácter infamante del suplicio de la crucifixión y su repercusión sobre la predicación de la Cruz; p. 83-84: el hecho de que este suplicio fuera el castigo de los esclavos constituye en particular el telón de fondo de Flp 2, 6-11.

más que un enigmático «Tú lo has dicho». Cabe pensar aún en su actitud frente a Pilato: el silencio de Jesús, que no intenta defenderse ante un tribunal pagano y desdeña aprovecharse de las buenas disposiciones aparentes del gobernador para escapar a sus enemigos, está lleno de nobleza; su entereza ante los latigazos, su dignidad y su humildad frente a las burlas de los soldados merecían también ser propuestas como ejemplo a unos cristianos amenazados con el martirio. Por otra parte, cabe opinar simplemente que la primera carta a Timoteo se limita a datar «bajo» *(ἐπί)* Poncio Pilato el conjunto del testimonio dado por Jesús durante su proceso y en su pasión. Sin embargo, la comparecencia «ante» Pilato no carece de valor en sí misma, cuando se observa que los cuatro evangelios despliegan el proceso de Jesús en dos cuadros, ante el sumo sacerdote, la más alta autoridad del judaísmo, y ante el representante del mayor imperio de aquel tiempo, ante el tribunal religioso de los judíos y ante un tribunal político y pagano, que no estaba desprovisto en sí mismo de majestad sagrada ni de significación religiosa. Se observará aún que, en la época en que se difundían los relatos de la pasión en las comunidades, el segundo cuadro no ofrecía menos interés que el primero para los numerosos cristianos dispersos a través del Imperio, que no se relacionaban más que con las autoridades políticas y paganas. El episodio de Jesús ante Pilato cobra su valor singular de esta oposición simbólica.

Jesús hace frente al representante de una potencia mundial en un acto oficial. Aunque los archivos romanos no hayan conservado huellas de este encuentro, se ha producido un acontecimiento que arranca el movimiento emanado de Jesús del provincianismo de sus comienzos, lo propulsa a la escena del mundo, le da existencia política, la dimensión social y universal indispensables a una doctrina que ambiciona difundirse «hasta las extremidades de la tierra» y engendrar un nuevo tipo de relaciones entre los hombres y de vida en sociedad. Frente al representante de un Imperio cimentado en el culto dado por doquier al señorío del César, Jesús afirma la vocación a la universalidad de su mensaje, su independencia respecto a todo lazo étnico, y plantea su propia realeza, no como rival del poder político, aunque exenta de todo vasallaje respecto a él. Mientras que sus correligionarios lo rechazan, Jesús, al proclamarse Hijo de Dios ante Pilato, es el primero en anunciar el Evangelio al mundo pagano, y funda en su persona la Iglesia de los gentiles.

Jesús está en el centro de un conflicto en el que se enfrentan el poder religioso de los judíos y el poder político de los romanos. El enfrentamiento vira a la confusión del uno y del otro. Para ganar la causa, el primero traiciona su ley, si no su fe; para restablecer el orden amenazado, el segundo traiciona su derecho y contradice su soberanía. Finalmente se avasallan el uno al otro: el judío sometiéndose a la realeza del César, el romano a las exigencias de la ley de un pueblo vasallo. Cada una de ambas partes, ninguna de las cuales está en condiciones de eliminar a la otra, se salva vergonzosamente, pagando el precio de este acomodamiento, reconociendo y confortando el poder de la otra en su propio campo. El poder busca el poder. La razón de estado sacrifica a la violencia de lo sagrado, la religión sacrifica sus principios al orden político. Cada poder se asegura el concurso del otro ayudándole a mantener su dominación sobre sus propios súbditos, y, como son los mismos individuos los que

forman parte de la jurisdicción de ambas esferas, todos padecen doblemente por esta conflictiva conjunción.

Jesús es la víctima simbólica de la opresión conjugada de los poderes religioso y político, que se abate sobre la humanidad desde siempre. También es la denuncia viviente de los mismos. El silencio que opone tanto al uno como al otro pone su Evangelio por encima de sus celosos abrazos. Mas la víctima se revela más fuerte que sus opresores. Negándose a salvar su vida al precio de cualquier concesión o acomodamiento con quienquiera que sea, aceptando la muerte como precio de su independencia, funda en su persona la libertad de los hijos del Reino de Dios, el derecho del individuo, frente al poder, a seguir la llamada de la verdad (ver Jn 18, 37) y a conquistar la libertad en la persecución de la verdad (ver Jn 8, 32).

Tal es la grandeza histórica que reviste el testimonio de Jesús ante Pilato, cuando lo releemos en la estructura simbólica de los relatos de su proceso. Su persona, al establecer su propia realeza por encima de todo poder, religioso o político, aparece revestida de una grandeza transhistórica, venida «de arriba» (Jn 19, 11), de la autoridad transcendente que sanciona todos los poderes, sin dejarse circunscribir por ninguno. El relato remite entonces a sus lectores la cuestión de Pilato: «¿De dónde eres tú?» (v. 9).

Es la cuestión de la autoridad de Jesús la que plantea la de su origen. A pesar de la impresión que puede dar la lectura de algunas de sus palabras, especialmente en san Juan, o el estudio de la composición de conjunto de un evangelio, la cuestión del origen, tomada en sentido metafísico, no es primera, sino segunda, lo que ciertamente no quiere decir secundaria. Lo que está en el centro de la mayoría de los debates de Jesús con sus interlocutores, y más aún con sus adversarios, es la autoridad en cuyo nombre dice y hace esto o aquello, y esta cuestión es la que está en el centro de su proceso. Se formula además lo mismo en términos de proveniencia o de envío: «¿De dónde vienes?», es decir, «¿Quién te envía?».

Si tener necesidad de depreciar la religión de sus padres, y sin tener la menor intención de ello, nada más que por el modo de «dar cumplimiento» a la Escritura, a la Ley y al culto del Templo en su enseñanza, en su actividad y en su propia persona, Jesús desviaba la salvación, el lazo de Dios con los hombres y de los hombres con Dios, de los lugares en que tradicionalmente se iba a buscarla, para hacerla pasar por él o, más bien, para «darle cumplimiento» igualmente en él mismo. De este modo ponía en cuestión la religión, que se había tomado la costumbre de practicar como un absoluto tal como recibido de Dios. Al mismo tiempo, era preciso reaprender a Dios en la nueva alteridad que había tomado en Jesús. De ahí venía la acusación de blasfemia, cuando invocaba la autoridad de Dios para destruir, a lo que parecía, lo que Dios mismo había construido.

Pero no apelaba a esta autoridad como a un mandamiento recibido de fuera. Del mismo modo que todo el espíritu de la Ley pasaba a través de su palabra, y todo el sentido de la historia de la salvación a través de su acontecimiento, así también encontraba en él mismo la autoridad de que hacía gala, brotaba de él como el poder interior para decir y hacer lo que decía y hacía, y recibía este poder del Espíritu de Dios que le había sido dado y que le *autorizaba*, desde dentro, a decir lo que era y a ser lo que decía, hasta

reivindicar una total intimidad y comunidad de pensamiento, de acción y de existencia con Dios. Pero entonces no hacía más que redoblar la blasfemia para los que le reprochaban, no sólo destruir el Templo, sino reemplazarlo y erigir su propio cuerpo en Templo de Dios (ver Jn 10, 32-39).

Aquellos que, por el contrario, habían resistido al primer escándalo, porque su confianza en él les había permitido experimentar hasta qué punto «le devoraba el celo por la casa de Dios» (Jn 2, 17), esos tampoco se escandalizaban de semejante reivindicación de intimidad con Dios, que les parecía ser, por el contrario y con razón, la justificación de todo lo que se le reprochaba. Pero entonces era cuando se les planteaba con una inquietante necesidad la cuestión de su origen, fuente de la «teología» del Evangelio: «¿De dónde eres tú?».

# Capítulo VIII
# «EL QUE QUITA EL PECADO DEL MUNDO»

La cuestión del origen de Cristo no se plantea sólo, tal como nos ha acostumbrado a ello la teología de la encarnación, bajo el modo del comienzo de su existencia, que el dogma define en términos de «dos nacimientos»: uno temporal y eterno el otro; la cuestión se plantea también, incluido el aspecto de la divinidad, en términos de devenir, y de este modo fue incluso como recibió sus primeras respuestas, como la elaborada por san Pablo, cuando se presenta como el heraldo del «Evangelio de Dios, [...] acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rm 1, 1-4). Si bien encontramos textos del Nuevo Testamento que afirman o hacen presentir la filiación divina de Cristo en términos de «preexistencia», más numerosos son los que descubren esta filiación en la perspectiva de su resurrección y de la obra salutífera que se cumple en su pasión y su muerte. A través de esta vía, proyectando sobre la pasión la luz de la resurrección, es como los apóstoles y los primeros discípulos llegaron a la fe en Cristo Hijo de Dios (ver Flp 2, 8-10), también los evangelios fueron redactados de manera que llevaran a sus lectores por el mismo camino, situándolos, al cabo, en la posición del centurión romano que confesaba, al verle morir: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15, 39).

El único medio de dar cuenta de la fe, que nosotros confesamos haber recibido de los apóstoles, es observar cómo la recibieron ellos mismos, a través de qué revelación pasaron ellos de la fe en Cristo resucitado a la fe en el Hijo de Dios «entregado» por nuestra salvación, o aún de la fe mesiánica en Cristo Hijo de Dios a la fe «teológica» en Cristo engendrado de Dios. No tenemos que postular que hubieran podido ser favorecidos con alguna visión celeste de la eternidad de Dios, no hay otra revelación que el descubrimiento del acontecimiento de Cristo como palabra de Dios, y este descubrimiento se lleva a cabo cuando su historia es releída, a partir de sus enseñanzas, a través de la fe en su resurrección. El principio de esta relectura es creer y comprender que Dios mismo estaba presente y obraba en la cruz de Jesús, «pues era Dios quien, en Cristo, reconciliaba consigo el mundo» (2 Co 5, 19), era Dios quien obraba nuestra salvación, pues sólo él es salvador, en virtud de eso mismo que realizaba en Cristo, era Dios quien se hacía nuestra salvación haciendo que Jesús se volviera salvador «igual que Dios» (Jn 5, 18).

Lo que se realiza en la historia entre Dios y Cristo se expresa necesariamente en términos de devenir: «Dios *ha constituido* Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2, 36). La lucha contra el arrianismo expulsó muy pronto del discurso teológico el vocabulario del devenir, y fue así como se construyó una «teología de arriba», cortada de las realidades de la historia e incapaz de dar cuenta de ella, ya se trate de la historia de Jesús o, de igual modo, de la nuestra. Las investigaciones emprendidas a partir del siglo pasado sobre los relatos evangélicos, destinadas a colmar el foso entre el dogma y la historia, han provocado de nuevo el empleo del vocabulario del devenir, que ha sido condenado de nuevo como error «modernista». Si nos atenemos a esta prohibición, sería imposible, por rigor de método, construir una «teología narrativa», es decir, elaborar una teología de la encarnación sobre el terreno mismo de lo que se nos cuenta de la historia de Jesús, y, en consecuencia, preciso sería renunciar a reconciliar el dogma con la historia, aceptar que existe un foso irreductible entre el lenguaje del Nuevo Testamento, tomado en su conjunto, y el de la Iglesia, tomado en la precisión de sus fórmulas dogmáticas, o bien resignarnos, como lo hacen por fuerza muchos teólogos, al lenguaje de una doble verdad.

Para continuar nuestra investigación en el terreno de la historia evangélica y al mismo tiempo en la fe de la Iglesia, sin subterfugios ni de un lado ni del otro, plantearemos este principio previo, que llevaremos buen cuidado en verificar paso a paso: hablar en términos de devenir del vínculo existente entre Dios y Jesús, del vínculo de existencia por el que Jesús es engendrado Hijo de Dios, no es postular *a priori* que este vínculo haya comenzado en el tiempo como si no existiera desde toda la eternidad, como si hubiera pasado del no-ser al ser y de menos a más; es únicamente captarlo como una relación viva que se desarrolla en el tiempo, que se cumple en la historia misma en que se manifiesta, aunque en una historia en la que Dios mismo se compromete con Jesús y en él, es decir, en una historia en que la eternidad de Dios se pone a existir con Jesús en el tiempo, a coexistir en el tiempo de Jesús.

La teología se ha edificado sobre el principio de que Dios se manifiesta en la historia tal como es en sí mismo, lo que equivale a decir que es realmente lo que se manifiesta de él en el tiempo. En consecuencia, debe tomar en serio el aparecer histórico de Dios en la existencia temporal de Jesús, con la confianza de que este devenir la conducirá al ser de Jesús en la eternidad de Dios. En términos pedagógicos, esto equivale a tomar el tiempo de dejar emerger de la historia lo que en ella está inscrito del acto de Dios, «cuando llegó la plenitud de los tiempos», el acto de procurarse un Hijo «nacido de una mujer» (Ga 4, 4): eso es lo que hacemos nosotros dejando pacientemente a la teología del Hijo desarrollarse en el tiempo del relato.

Todo lo que podemos aprender del vínculo existente entre Dios y Cristo procede de la comprensión de la obra salutífera: este es el principio fundamental de la teología, innumerables veces repetido por los Padres. La resurrección de Jesús, tomada de modo aislado, no sería más que un acto de la justicia de Dios, que quiere reparar los malos tratos injustamente infligidos a su siervo; su glorificación en la gloria de Dios en calidad de hijo sería una simple recompensa: una divinización, una adopción; la salvación que Dios concede a los hombres en memoria de Cristo y de sus sufrimientos formaría parte de

esta recompensa: se la deberíamos a Cristo, aunque no sería verdaderamente obra suya. Sin embargo, ya desde el comienzo se creyó de otro modo en la resurrección de Jesús, aquellos cristianos no se contentaron con creer *que* estaba de nuevo vivo, creyeron *en* Jesús resucitado: pusieron su esperanza de salvación en la resurrección de Jesús en virtud del vínculo reconocido entre esta y el don del Espíritu Santo, recibido como Espíritu de Cristo y participación en su ser resucitado. Resurrección y don del Espíritu Santo eran percibidos, la una a través del otro, como la recreación de todas las cosas en Cristo vencedor de la muerte: «Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó el ser viejo, un ser nuevo está aquí» (2 Co 5, 17). La aparición del «ser nuevo» es lo que hace reconocer la resurrección de Jesús como acontecimiento escatológico, que adquiere y manifiesta su efectividad en el don del Espíritu Santo. Mas la desaparición del «ser viejo» forma parte de este acontecimiento al mismo título, y se realiza y se manifiesta en la cruz, cuando «es levando de la tierra» (Jn 12, 32) «el que quita el pecado del mundo» (1, 29).

Resurrección, pasión y muerte de Jesús forman parte, «según las Escrituras», de la misma necesidad salutífera y constituyen solidariamente, con el don del Espíritu, un solo y mismo acontecimiento de salvación y, por consiguiente, de revelación. El presentimiento de esta unidad, inmediatamente implicado por la fe *en el* Resucitado, explica que los apóstoles y los discípulos se volvieran hacia la historia y empezaran a releerla y contarla como una historia de salvación. Hemos visto que lo hicieron dándole la forma de un juicio, que se desarrolla de modo continuo desde el comienzo del ministerio de Jesús hasta su condena a muerte. Ahora bien, Jesús es actor de su juicio, no espectador pasivo, arrastrado a su pesar a una aventura que él no domina, sino agente muy consciente y muy eficaz; se sumerge en él libremente, podríamos decir, mediante su esfuerzo por discernir y cumplir la voluntad de Dios sobre él: la apuesta del juicio es, en último extremo, el verdadero conocimiento de Dios por medio de la comprensión de las vías auténticas de la salvación, y fue *expresando* esta salvación como Jesús acumuló las piezas del proceso que le llevó a la muerte. Su proceso es, por consiguiente, revelación y efectuación de la salvación; y puesto que es actor de su propio proceso, Jesús es asimismo, con Dios, que le conduce y a quien representa, autor soberano de la salvación.

Ahora bien, esta salvación es comprendida como una obra de vida: es la participación, gracias al don del Espíritu de Dios, en su vida eterna, comunicada ella misma como unión con el ser de Cristo resucitado en quien los creyentes son adoptados por Dios en calidad de hijos. Desde el momento en que Jesús es reconocido como autor de semejante salvación, inmediatamente es considerado como socio de Dios en la comunicación de su vida, y, por tanto, como el primero que está, incluso en el tiempo de su existencia histórica, en comunión viva con Dios. Es el primero en tomar de Dios, antes incluso de resucitar en él, la vida que nos da a compartir: en consecuencia, es Hijo de Dios de modo diferente a nosotros, que no lo somos más que por la fe en él. Así, el llegar a ser Hijo de Dios, que es legítimo atribuir a Cristo siguiendo el hilo de la narratividad evangélica, no le imputa, por principio, ni el límite de un comienzo temporal, ni la deficiencia de un progreso cuantitativo, sino

que afirma, de entrada, su coexistencia con Dios en la historia de la salvación y su calidad de principio de esta historia. Tal es, al menos, el punto de vista de la fe, del que tendremos que dar razón.

Volvemos, pues, al carácter salutífero de la pasión, para acabar su estudio y para convertirla en el punto de partida de una reflexión nueva sobre la filiación divina de Jesús. Hemos examinado, sucesivamente, su pasión, primero desde el punto de vista de su necesidad según las Escrituras y en el pensamiento de Jesús, como un asunto entre Dios y la humanidad arbitrado por Jesús, después bajo su formalidad histórica y jurídica de juicio, como un asunto entre Jesús y su pueblo cuyo arbitraje es solicitado a Dios tanto por el uno como por el otro. La consideramos ahora en cuanto acto de revelación, que manifiesta la paternidad de Dios en relación con Jesús, como un asunto entre Jesús y aquel a quien él llama su Padre, un asunto entre Dios y Dios puesto que concierne a las relaciones de la vida trinitaria, y cuyo arbitraje es secretamente ejercido por el Espíritu Santo, que brota en la cruz del costado abierto de Jesús como el vínculo vivo de la comunión del Padre y del Hijo y como el principio de la comunicación de esta vida a los hombres. Lo que sucede en la cruz por la salvación del mundo, la destrucción del ser antiguo, es exactamente lo mismo que sucede *entre* Dios y Jesús por la virtud *inmanente* de la misma *economía*. En lo que Jesús *hace con* Dios por el don del Espíritu se cumple y se revela lo que él *es con* Dios por el vínculo eterno del Espíritu[1].

En esta nueva reflexión no se tratará ya de recorrer otra vez el relato del juicio, sino de reunir las piezas para elevarnos desde el plano de la historia al de las relaciones personales entre Dios y Jesús, y de interpretar lo que sucede sobre la escena de la historia como la exteriorización de lo que sucede entre el uno y el otro, del Espíritu que se intercambia, de la vida que pasa del uno al otro. La clave de esta transposición no puede sernos suministrada más que por una mejor comprensión de la obra de salvación realizada por la pasión de Jesús, entendida esta en todas las dimensiones del juicio, que abarca la totalidad de su historia. Una vez que el asunto de Jesús con su pueblo ha sido comprendido como el juicio de la novedad que adquiere Dios en la historia de Jesús, entonces esta historia puede ser leída como revelación del ser de Dios en Jesús y de la existencia de Jesús en la persona del Hijo de Dios. Permanecemos ahora en una perspectiva fenomenológica, para considerar el intercambio que tiene lugar entre ellos en el acto salutífero de la pasión; y remitimos a un capítulo ulterior el análisis de la significación de este intercambio para el ser de Dios y la persona de Jesús.

---

1. Aludo a la reversibilidad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica según el principio de K. RAHNER 1967, p. 120-134. W. PANNENBERG 1971, p. 49-52, reconoce que la tradición ha interrogado siempre a la persona de Cristo a partir de preocupaciones soteriológicas, reconoce asimismo que «la historia de Jesús posee en sí misma una significación soteriológica», aunque, por su parte, se niega a colocar semejante postulado a la base de la cristología (contra Bultmann y Tillich), por miedo a permanecer en la línea de las «simples proyecciones de necesidades y de deseos humanos», y deja la pasión y la muerte de Jesús fuera del acontecimiento escatológico de la resurrección (contra Barth y Rahner, p. 131-132). J. MOLTMANN 1974, por el contrario, desarrolla la idea del «proceso escatológico» de Jesús, p. 204-214. He expuesto el pensamiento de estos tres teólogos en el capítulo III.

## LA LEY DEL PECADO

Al estudiar el sentido de la proclamación de Cristo «muerto por nuestros pecados», habíamos encontrado claramente en las palabras de Jesús relativas a su muerte la conciencia de ser entregado por Dios a un destino de muerte cuya resolución sería la salvación del mundo, pero no la conciencia de ofrecerse a Dios como víctima de expiación por el pecado, y, al examinar cómo se expresa el Nuevo Testamento sobre este mismo tema, no habíamos encontrado en él la obligación de comprender su muerte como un sacrificio de este tipo, aunque se use en él un lenguaje sacrificial en algunos lugares. Nos quedaba por dar a esta obra de salvación un contenido positivo, que dé razón de la teología de la redención a la mirada de la fe, y que haga creíble a la razón la necesidad de la salvación.

Pero estimamos entonces que no podíamos proseguir este análisis sin tomar formalmente en cuenta la determinación *histórica* de la pasión de Jesús tal como resulta de un proceso *religioso* concluido con una acusación de *blasfemia*. Estudiando este proceso, hemos observado que ponía en causa, tanto en la enseñanza como en el comportamiento de Jesús, una cierta idea de Dios, de su ley, de su relación con los hombres, de la salvación, que chocaba con las tradiciones religiosas y tachaba de inanidad las mediaciones acostumbradas de la religión, sustituidas finalmente por la persona de Jesús, erigida en nuevo Templo de Dios. En consecuencia, tenemos que preguntarnos ahora qué sentido salutífero proyecta esta acusación de blasfemia sobre su pasión y sobre su muerte, y, de modo más amplio, sobre su existencia que está en proceso desde siempre.

Si el proyecto de condenarle a muerte se forma, efectivamente, en cuanto Jesús aparece en público (Lc 4, 29), y si el destino de Jesús, conducido por el Espíritu de Dios (v. 14), está a partir de ese momento, y sin discontinuidad hasta el Calvario, mezclado con el de los profetas perseguidos y asesinados, de ahí se sigue que fue sufriendo este proceso, libre y valientemente, como llevó a cabo la salvación del mundo. ¿Qué salvación? La Escritura la define esencialmente como la liberación del pecado y, por vía de consecuencia, de la muerte. ¿De qué pecado? El pecado por excelencia es oponerse a la voluntad de Dios, a su designio histórico, a su palabra, es el acto de rechazar a todos sus enviados hasta el último, es el rechazo a Dios que manifiesta el proyecto de suprimir a su representante, es la injuria suprema que se le hace por medio de la acusación de blasfemia levantada contra su Cristo. El perdón de ese pecado es el que Jesús, en el instante de morir, perseguido por las burlas de los sacerdotes: «¡Que se salve a sí mismo, si es el Cristo de Dios, el Elegido!», implora de su Padre: «¡Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34-35). Sobre esta base tenemos que comprender el carácter salutífero de su muerte.

El pecado por el que Cristo murió no puede ser definido simplemente como la transgresión de las leyes religiosas o morales, tomadas en sus determinaciones materiales, que son humanas y cambiantes, la prueba es que la Alianza nueva no ha tomado a su cuenta la mayoría de las prescripciones de la Ley antigua, cuya violación requería, sin embargo, «sacrificios de expiación por el pecado». Incluso ateniéndonos al Decálogo, la Ley es útil para designar

actos que *pueden* constituir pecados, pero es impotente por sí misma para definir lo que *constituye* el pecado como ofensa a Dios, la prueba es que, según la enseñanza de los profetas y aún más la de Jesús, cualquier transgresión de la Ley no es pecado, siendo que no queda exenta necesariamente de su observación más escrupulosa. Los profetas mostraron que el culto podía ofender a Dios cuando se dirigía a él como a un Baal, o cuando servía de coartada a la escucha de su palabra: fueron perseguidos por haber denunciado esta perversión del culto. Jesús mostró a su vez que la transgresión del sabbat era un acto bueno cuando estaba en causa el bien del prójimo, mientras que observarlo se volvía malo cuando servía de excusa para no acudir en socorro del prójimo, o aún cuando la costumbre religiosa se prestaba hipócritamente a eludir el precepto de honrar a los padres o a echar un velo sobre las impurezas del corazón: Jesús será perseguido por haber denunciado estas perversiones de la Ley. De modo aún más grave, no hay religión que no haya infringido el precepto: «No matarás», haciendo de la guerra o del asesinato una obligación sagrada, y eso es lo que pasó de modo eminente en el caso de Jesús, cuya muerte por causa de blasfemia se llevó a cabo, según sus propias palabras, como un acto de culto a Dios (Jn 16, 2). La Ley pierde toda autoridad para denunciar a los pecadores ante Dios y para determinar los pecados de que el hombre necesita ser rescatado por Cristo, por el hecho de que Jesús fue condenado en nombre de esa misma Ley.

Lo que le sucedió a Jesús nos enseña, a la luz de su relación con la Ley, que la malicia del pecado, lo que puede ofender a Dios, procede esencialmente de una *perversión* del espíritu y del corazón capaz de pervertir la Ley y el culto. El pecado fundamental, tal como resulta de la enseñanza de los profetas y de Jesús, es el «endurecimiento del corazón», la «falta de fe»; es la obstinación en cerrar el propio corazón a la palabra que Dios dirige a los hombres, a través de la voz de la conciencia o a través de la de sus enviados, para instruirlos y guiarlos, y es la falta de confianza en esta palabra en tanto que ella garantiza a todos los que la escuchan su fidelidad, su amor, su piedad, su perdón. Este pecado no es una simple desobediencia a una orden expresa de Dios, es el rechazo a dejarle a ocupar un sitio en nuestras vidas, a «caminar bajo su mirada», el miedo a vernos desposeídos por él de los bienes que tenemos de él; es hacerle trampa, fingir servirle cuando lo que buscamos es servirnos de él, cubrir nuestros intereses con su nombre, atentar contra su soberana libertad, representarlo distinto a como es y tal como nosotros le queremos, pretender conocerlo bien, tanto a él como su voluntad, y afirmar un poder sobre los otros a título de este pretendido conocimiento. El pecado es todo secuestro de la divinidad de Dios, toda usurpación de su soberanía, todo intento de poner la mano sobre él y utilizarlo, de encerrarlo en un lugar e impedirle ser lo que es: el Todo-Otro. Tal fue el pecado, paradigma de todo pecado, perpetrado contra Jesús por unos hombres de religión, que «no saben lo que hacen» precisamente porque han sido engañados por ella y porque es lo propio de toda religión ponerse en el lugar de Dios, identificar la causa de Dios con la suya, la ley de Dios con las suyas, «sin saber lo que hace», «estimando dar culto a Dios», cuando lo que hace es confundir el honor de Dios con su propia voluntad de poder.

Pero el pecado no es sólo lo que ofende a Dios en sí mismo, es también lo que le alcanza a él mismo en el prójimo. Si el amor al prójimo es semejante, igual al amor de Dios, la falta contra el prójimo es del mismo modo semejante e igual a la falta contra Dios, por la voluntad de Dios que ha hecho al hombre a su imagen, sujeto de su amor. Es la negativa a respetar al prójimo en lo que tiene de semejante a Dios: su libertad, su dignidad, su autonomía de sujeto transcendente, su inalienable alteridad. Es tratarlo como objeto, utilizarlo como un instrumento, esclavizarlo a una voluntad extraña, a un poder opresor, reducirlo imperativamente a la ley del mismo, ya se trate de la ley de la tradición de los padres, o de la ley de la sociedad o de la ley del poder político. Es la negativa a hacerse prójimo del otro, a hacerle justicia, a ir en su ayuda o simplemente prevenirlo, entrar en comunicación con él, comunicarle la salvación, el egoísmo es lo que hace que cada uno se encierre en sí mismo y cierre sus oídos a las llamadas del otro. El pecado contra el prójimo es una perversión de la relación humana, que consiste en hacer a los otros aquello que nosotros no quisiéramos que ellos nos hicieran.

La ley religiosa condena asimismo atentar contra los derechos del otro: «No cometerás adulterio», «No robarás»... Ciertamente es imperativo no hacer a otro lo que la ley prohíbe, pero porque lo que está prohibido por ella lo está primero por el derecho del otro, derecho que se enuncia en el interior de mi conciencia por el hecho mismo de que el otro es mi semejante y Dios lo confía a mi tutela como él me confía a la suya. La necesidad de leyes escritas estriba en objetivar este derecho y defenderlo, mas cuando la ley religiosa se hace absoluta y trabaja por imponerse a los individuos desde fuera, llega a desconocer el derecho inmanente de la conciencia, a olvidar que forma parte de la dignidad humana llevar en sí misma la ley de Dios como la ley del otro, y la sumisión a la autoridad de la religión que enuncia sus leyes parece más importante que el respeto al derecho del otro —la denuncia del pecado se hace entonces en detrimento de la moralidad verdadera.

Jesús se erige en el defensor del derecho de la conciencia contra las usurpaciones de los poderes religiosos cuando, acusado de blasfemia: «porque tú, que no eres más que un hombre, te haces dios», replica: «¿No está escrito en vuestra Ley: "Yo he dicho: dioses sois"? La Ley llama, pues, dioses a aquellos a quienes se dirigió la Palabra de Dios —y no se puede abolir la Escritura[...]» (Jn 10, 34-35, citando Sal 82, 6). Esta acusación de blasfemia manifiesta así, no sólo lo que es el pecado contra Dios, sino también lo que constituye el pecado contra el otro: no respetar en el otro el rostro de Dios ni la palabra que le dirige, ponerse frente a él en el lugar de Dios; y es blasfemar contra Dios tiranizar al prójimo en su nombre, siendo que él se revela en Jesús como Dios de amor y de perdón, padre de los más pequeños. La condena a muerte de Jesús es, por tanto, un acto histórico que «realiza» el pecado en su plenitud y en todas sus dimensiones, por el hecho mismo de imputarlo al Hijo de Dios amigo de los hombres. Ahí se manifiesta la verdadera naturaleza del pecado, su «misterio»: una perversión llevada hasta la locura, una ceguera que cae sobre el hombre a la manera de una fatalidad[2].

---

2. Sobre el «misterio del pecado» manifestado como solidaridad de todos los hombres en el

También aquí se manifiesta la necesidad de una liberación del pecado. Aun admitiendo, como presupuesto, que un hombre atado a su pecado no puede apelar a la amistad de Dios para entrar en su intimidad, eso no impide que esté siempre en su poder responder a la llamada de Dios, arrepentirse y obtener su perdón. Si Jesús «vino a llamar a los pecadores» (Mt 9, 13) a la salvación, ¿por qué ha hecho falta que «quite el pecado del mundo» (Jn 1, 29) cargando con él en la cruz, y cómo pudo hacerlo? Es importante comprender este punto, puesto que en el carácter necesario y universal de la redención obrada por Jesús, haciéndose solidario con todos los hombres, todos alcanzados mortalmente por el pecado, es donde se hace reconocer como Hijo de Dios. La ceguera de esa gente tan religiosa que le condena a muerte «sin saber lo que hacen» —lo que no quiere decir sin ser culpables— revela —pues este punto forma parte de la revelación que Dios hace de su Hijo en la cruz— el arraigo en el hombre de una «ley de pecado» de la que no se puede liberar solo, a menos que se confíe a la «ley del Espíritu», fuerza de libertad con la que ha sido gratificado por el don del Espíritu de filiación, tal como explica san Pablo: «Por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús. Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte. [...] Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre!» (Rm 8, 1-2.15).

Es, efectivamente, en la cruz donde Jesús acaba de revelarnos hasta qué punto es su Padre un Dios de amor, precisamente porque Dios no se toma ninguna venganza de este crimen, a no ser la del amor: todos los que aceptan reconocer a Dios bajo el rostro nuevo del amor humillado y herido, y reconocerse al mismo tiempo culpables de la muerte de su hermano Jesús, todos esos reciben la revelación de que Dios los adopta como hijos en el Hijo que ellos habían rechazado.

La idea de un Dios de amor no le viene espontáneamente al hombre, bien al contrario. Es al encontrarse en un estado de necesidad radical, de total impotencia y dependencia, cuando el hombre, sintiéndose entregado a la miseria y a la muerte, rodeado de fuerzas hostiles, se vuelve hacia Dios como hacia aquel que dispone del poder soberano de satisfacer todas sus necesidades y liberarle de todos esos peligros, a condición de implorarle, de honrarle, de obedecerle. Ahora bien, corresponde a la esencia del amor ser gratuito. La oración se dirige claramente a la bondad y a la compasión de Dios, mas, si es necesario suplicarle que venga en nuestra ayuda, so pena de que permanezca insensible a nuestros sufrimientos, es que se sitúa frente a nosotros en posición de amo y no de padre. Por su parte, el hombre, al volverse hacia Dios bajo el imperio de la necesidad, no lo hace movido por un sentimiento de pura adoración ni de amor desinteresado ni de libre obediencia; todas sus relaciones con Dios están marcadas por el sello de la obligación, puesto que padece en todo momento la *violencia* de un Dios que le abandona a sus miserias, si el

---

pecado cometido contra Jesús, ver L. LIGIER 1961, p. 74-154 (en part. p. 102-111, a propósito de la parábola de los viñadores homicidas; p. 133-146, sobre la noción de solidaridad; p. 151-154, sobre «la falta del Gólgota»). Para una relectura moderna de la noción de pecado a partir de la enseñanza y del comportamiento de Jesús, ver P. RÉMY 1979, p. 106-142.

hombre no le rinde el vasallaje de todo su ser. Pero de ahí se sigue que Dios no puede sentirse plenamente honrado por el culto que se le tributa, por muy sincero que sea, puesto que se le tributa para obtener sus beneficios, para utilizarlo, para capturar su poder, para obligarle a ponerse a nuestro servicio, y, finalmente, para tenerle cautivo: el amo y el esclavo mutuamente encadenados por la necesidad que tienen el uno del otro[3].

Así pues, el culto está marcado por un *vicio original* a causa del estado de violencia que pervierte las relaciones de Dios con el hombre y del hombre con Dios. No le es posible al hombre liberarse, honrar a Dios con un amor desinteresado en tanto no le sea revelado que Dios le considera como un hijo y no como un esclavo; pero el hombre no es capaz de recibir esta revelación, a menos que sitúe su relación con Dios bajo el signo de una total libertad, de tal modo que soporte mantenerse ante Dios como en posición de blasfemo y ser abandonado por Dios en ese estado sin perder nada de su confianza en él. Eso es lo que le sucederá a Jesús, y en eso se reconocerá que su relación con Dios es de un origen y naturaleza distinta a la nuestra, una relación de Hijo a Padre, que tiene en sí el poder de reconciliar a Dios con los hombres, de volver a su semejanza la comunicación del hombre con Dios, restituida ahora «en espíritu y en verdad». Hasta ahí, a buen seguro, los hombres son capaces albergar buenos sentimientos respecto a Dios, que no deja de acoger sus plegarias con satisfacción, mas el espíritu de servidumbre que vicia el culto los impulsa continuamente a la desobediencia, a la codicia, a la hipocresía, a la ingratitud, a la falta de confianza, a la incredulidad, a la idolatría, a la desesperanza; y todos los hombres son solidarios de los pecados de los otros por el hecho de que su relación con Dios está contaminada en todos de modo semejante por la misma tara, por la misma violencia y venalidad.

El mismo vicio original, que falsea la relación del hombre con Dios, pervierte la relación de los hombres entre sí. El hombre que se siente esclavo de Dios, expuesto a su violencia, no puede realizar por sí mismo una verdadera experiencia de libertad ni de amor, ni, en consecuencia, tratar a los otros como sujetos autónomos, a quienes se les debe el respeto absoluto a su libertad, un amor total, un servicio desinteresado. No puede obrar con sus semejantes mejor de lo que se siente tratado por Dios. Tiene dificultades para considerarlos como hermanos, puesto que aquel que dispensa a todos la vida no se revela a ellos bajo los rasgos de un verdadero padre; e incluso para considerarlos como semejantes, pues la diversidad de los cultos rendidos por cada pueblo a sus dioses conduce más bien a considerar como extranjeros, cuando no como enemigos, a los miembros de otros pueblos. Los sacrificios humanos, de los que parecen proceder los demás sacrificios, ilustran el desbordamiento de la violencia sagrada en el campo de las relaciones sociales y personales.

El hombre, obligado a luchar para sobrevivir, carente a menudo de lo necesario, encorvado hacia la tierra para arrancarle lo que necesita para subsistir, viviendo con la angustia del día de mañana y la proximidad de la muerte,

3. He tratado en otra parte la relación entre el sentimiento de la moralidad y la idea de Dios: J. MOINGT 1974.

tiende a no vivir más que para sí, a mirar al otro como un posible rival, a regular sus relaciones con él empleando la norma de la utilidad. El egoísmo vicia radicalmente la relación humana, que se convierte en una falta de interés por el otro —en una ausencia de mirada y de escucha— capaz de abandonarlo a la muerte e incluso precipitarlo en ella si eso puede proporcionarle algún provecho. La primera figura histórica del pecado es el asesinato de Abel por Caín, la muerte que un hombre «da» a su hermano, y la Biblia ve la fuente de este asesinato en una rivalidad de orden cultual entre ambos hermanos, debida al hecho de que Dios prefería los sacrificios sangrientos, que le ofrecía Abel, a los productos del suelo, que le presentaba Caín (Gn 4, 3-4) —pues el hombre modela su comportamiento con el otro sobre lo que él imagina ser su relación básica con Dios. Para san Juan, este asesinato es el pecado de los orígenes, inspirado por el diablo, toda falta de amor es una semilla de muerte tanto para uno mismo como para los otros, y el Hijo de Dios ha venido expresamente a extirpar esta obra del diablo, a enseñarnos a amarnos los unos a los otros, y a derramar en nosotros, como semilla de vida, un espíritu de amor fraterno (1 Jn 3, 8-15); por eso el diablo inspira a los adversarios de Jesús el deseo de condenarlo a muerte, y su muerte es la réplica del homicidio inicial (Jn 8, 44). También será su desenlace.

Sucede con las faltas contra el prójimo como con los pecados contra Dios: forman cadena, contaminan la historia. Por participar todos del mismo egoísmo, que nos comunicamos los unos a los otros y que constituye el principio de todas las faltas para con el prójimo, todos somos solidarios en las faltas y crímenes que se cometen entre nosotros. En la medida radical en que cada uno tiene necesidad del otro para alcanzar una existencia auténticamente humana, el repliegue de cada uno sobre sí mismo, su negativa a existir para otro, nos impide mutuamente realizar nuestra humanidad y no deja a los hombres ninguna posibilidad de salir por sí mismos del estado de alienación en el que se ponen y viven los unos en relación con los otros. Esa es la experiencia que nos permite comprender en qué sentido sufrimos una «ley de pecado» de la que somos impotentes para liberarnos, y que nos conduce a volvernos hacia Cristo, perfecto revelador del amor que debemos al prójimo, para pedirle que nos ponga en el camino de la reconciliación de los hombres entre sí reconciliándonos con su Padre.

## LA LIBERACIÓN DEL PECADO

La muerte de Cristo no es la expiación del pecado sufrida por él en lugar nuestro. La muerte no es un castigo que Dios añade al pecado para obtener la reparación del mismo. Es su castigo inmanente. El pecado es la falta de amor, a Dios y al prójimo, y no hay vida más que en el amor, tal como enseña san Juan siguiendo a Jesús; el amor da la vida, la lleva en él; a la inversa, la falta de amor da la muerte que lleva en ella. Puesto que la relación con el otro es la fundadora de la existencia humana y puesto que nadie puede vivir sin el otro, las relaciones humanas son generadoras de muerte cuando el deseo del otro está regido por la codicia y el odio, en vez de estarlo por el amor y el don. De modo semejante, el hombre que no conoce a Dios de verdad, y

cuyas relaciones con él están dominadas por el interés y el temor, no puede comulgar en la vida eterna que es en Dios pura libertad y puro amor. La humanidad, ni de un lado ni del otro, puede llegar a su plenitud ni darse un futuro ni en sí misma ni en Dios. Las relaciones de los hombres con Dios y entre ellos mismos, por ignorar la gratuidad del amor de Dios, no cesan de separarse y de romperse; el don es la vuelta de la vida a su propia fuente, el rechazo del don es la disolución de la vida en la muerte. «Pues el salario del pecado es la muerte; pero el don gratuito de Dios, la vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rm 6, 23).

La muerte de Jesús da la vida, la vida eterna de Dios, porque lleva en ella el «don gratuito de Dios», su amor perfectamente desinteresado, cuya revelación histórica es esta muerte. Por eso no puede llevar el signo de la expiación, de una reparación debida en justicia, pues no habría gratuidad de parte de Dios en perdonarnos una deuda cuyo pago hubiera requerido previamente a Cristo. Su muerte no rescata, uno a uno, los pecados de todos los hombres, tomados individualmente: esta contabilidad depende, por un lado, del esquema de la expiación y, por otro, del sentimiento de culpabilidad. Cristo libera a la humanidad, de modo global, de la muerte liberándola del pecado, «quitando el pecado del mundo», el peso del pecado que somete a todos los hombres a su ley y que es el principio de la multitud de faltas individuales. Libera a los individuos destruyendo el pecado en su fuente.

Esta liberación, dado que alcanza a la humanidad en la inclinación al mal que es común a todos e idéntica en cada uno, no atenta contra la responsabilidad individual, que constituye el principio de la moralidad. Nadie puede ponerse en lugar de otro para descargarle de su responsabilidad, quitarle su propia falta, reparar en su nombre. A nadie le está permitido tampoco perdonarle a alguien la falta que este ha cometido contra otro. Nadie puede reemplazar a un culpable para convertirle en inocente. Ni Dios mismo puede otorgar el perdón a un asesino tomando el lugar de la víctima, lo único que puede es prometer su perdón cuando media un arrepentimiento igual a la falta: así es como Jesús pide a su Padre, también ofendido, que perdone a sus asesinos como él mismo lo hace; por eso se nos manda pedir perdón a aquellos a quienes hemos hecho mal antes de presentar nuestra ofrenda a Dios (Mt 5, 23-24), pues no corresponde al poder de un proceso religioso suplir las exigencias de la ética. Tenemos que abstenernos de hablar de la salvación en términos que la sitúen fuera del campo de la moralidad y como derogando sus principios fundamentales. Cristo, en quien estamos «llamados a la libertad», no nos aporta, ciertamente, una liberación que destruiría la libertad en su raíz, pues «para ser libres nos libertó Cristo» (Ga 5, 1.13).

Esta liberación no es tampoco una simple recompensa que Dios concediera a los méritos de Cristo, en atención a sus sufrimientos. El efecto histórico de la comunicación que se establece, por vez primera, entre Dios y un hombre como entre padre e hijo, entre el Padre de una multitud de hijos y su Hijo solidario con una multitud de hermanos (Hb 1, 10-13), es obra al mismo tiempo del uno y del otro. Una comunicación de este tipo es la que establece Jesús infinitamente por encima de la raza humana sin amputarla, como liberador de sus hermanos sin quitar nada a su libertad, sino liberando de toda presión el uso de su libertad. La perfección del «don gratuito» de Dios a los

hombres es tal, que no humilla a aquellos a los que obliga, y lo mismo cabe decir del don de Cristo a Dios, que no se eleva a su altura sino humillándose más bajo que nosotros.

Jesús, por su parte, se pone frente a Dios en una actitud de total libertad filial. Una libertad totalmente exenta de presión y de temor: busca a su Padre por encima del Dios de sus padres, un Padre que él no recibe de los otros, sino que es él quien se los da, «*mi* Padre», parte al descubrimiento de un rostro nuevo del Dios totalmente-otro, lleno de confianza, aunque se aventura por un camino solitario y no abierto previamente, desprovisto de la seguridad y de la ayuda de la tradición de los antepasados y de un conocimiento común, corriendo el riesgo de ser denunciado como un enemigo de la ley de su pueblo; y cuando su proceder es condenado efectivamente como blasfemo por las más altas autoridades a las que Dios ha confiado este pueblo, siendo que podía escapar al peligro negando que quisiera destruir las prerrogativas del Templo, prefiere hacer frente a la muerte en vez de dar la impresión de desmentir sus enseñanzas pasadas, no teme sufrir la peor pena de muerte que pueda haber ante Dios: la de un blasfemo. Domina la muerte que padece, la rechaza saliendo a su encuentro, se abandona a ella afirmándose de manera soberana, padece su destino conduciéndolo él mismo hacia su término. Así llega a la perfecta libertad del hombre frente a la muerte y frente a Dios, frente a una muerte infligida en nombre de Dios.

Esta libertad es enteramente filial: Jesús pretende dar testimonio de que su Padre es un Dios de amor, que no quiere ser servido por temor, que no desea más que nuestro amor; confirma este testimonio con su sangre, da su vida para revelar el «don gratuito» de Dios, no intenta escapar a la muerte llamando a su Padre en su ayuda, ni siquiera cuando es provocado a ello por las burlas de sacerdotes y de los que pasaban en torno a la cruz; al sentirse «abandonado» de Dios, no se rebela ni se desespera, «pone su espíritu entre sus manos» (Lc 23, 46) en un gesto totalmente desinteresado, pues no espera que Dios le arranque a su suerte, aunque confiado del todo, como ponemos nuestro propio bien en manos de alguien que nos lo devolverá; al no recurrir ni a la protección de su Padre ni a su venganza, le brinda la prueba del amor más grande, que consiste en dar la vida por aquellos a quienes se ama (Jn 15, 13), de un amor totalmente gratuito, puesto que no ha sacado del servicio a Dios otra ventaja que el castigo de un esclavo, un castigo que ha aceptado sin quejarse.

Este acto de amor a Dios es asimismo un acto de amor universal a los hombres, que revela su dignidad ante los ojos de Dios. Jesús no ha cesado de enseñar la justicia y el amor que debemos al prójimo; para mostrar el valor que Dios le otorga, lo convierte en una vía de salvación capaz de suplir incluso al conocimiento de Dios, mientras que los actos de religión se muestran impotentes para compensar nuestras faltas y nuestras deudas con los otros; pasó su vida socorriendo a los más enfermos y a los más desfavorecidos, tomaba el partido de los pequeños, de los oprimidos, de los excluidos, de los pecadores públicos, los invitaba a liberarse de los yugos que pesaban sobre ellos, trabajaba en la abolición de las barreras que las religiones colocan entre los pueblos y las clases sociales, y enseñaba que Dios llama a las gentes de todas las razas a heredar las promesas hechas a Israel. En la misma medida

en que esta enseñanza y este comportamiento estaban incluidos bajo la acusación que se le hizo de blasfemar y de levantar al pueblo, su muerte fue también un acto de amor por todos los hombres, un servicio desinteresado a la causa del hombre; aceptando libremente sufrir la suerte de los esclavos rebeldes, hacía de su amor un gesto de solidaridad y de liberación, que se extendía y que le ligaba para siempre a toda la humanidad[4].

Que Dios fuera parte interesada en todo lo que Jesús llevaba a cabo en la cruz, es algo que él mismo nos enseña resucitándolo de entre los muertos; esta resurrección da testimonio de la verdad de lo que Jesús había enseñado sobre Dios, incluyendo lo que sobre él revelaba al morir; la resurrección, acto de Dios que se encadena a esta muerte, revela que Jesús no murió solitario, que Dios estaba con él y que llegó a estar en la cruz tal como se daba a ver en la persona de su representante. A través del relato evangélico Dios se ha mostrado presente a lo largo de toda la pasión de Jesús, por el desarrollo de las palabras que le son dirigidas, presente en el proceso a que es convocado por la adjuración del sumo sacerdote, presente en el Calvario a través de los desafíos que le lanzan los sacerdotes y la muchedumbre, presente en la persona de Jesús con el que se mantiene en relación de interlocución desde su agonía hasta su muerte.

Dios no sólo se ha mostrado humillado por los ultrajes infligidos a su enviado, sino que se humilla a sí mismo, rehusando intervenir para liberarlo en ese mismo momento o para vengarlo después, pues ni la resurrección de Jesús, que permanece secreta, ni sus apariciones, reservadas a unos cuantos testigos, pueden equivaler a un acto de manifestación visible de su poder. Acepta mostrarse desarmado e impotente, *se vuelve* imposible de reconocer, invisible, para la multitud de hombres acostumbrados a reconocerle sólo en los signos de su majestad y únicamente en los estallidos de su cólera. El Dios que está oculto en Jesús libera, pues, a los hombres de todo temor hacia él, así como de los lazos de dependencia creados por la codicia de sus beneficios; deja a todos la libertad de reconocerle o no, sin obligarles a ello mediante la amenaza o el interés.

Mas cuando la luz de la Pascua disipa las tinieblas que cubrían el Calvario, Dios se revela diferente a como se le creía: como el Dios que ya no quiere ser abordado más que por el camino de la cruz, como el Dios que se hace pequeño para no aplastar a nadie, ni siquiera con sus dones, que ofrece su vida sin reclamar nada a cambio, que se hace reconocer al solicitar nuestro amor, pero que nos conoce como hijos, aunque nosotros no le conozcamos, cuando damos nuestro amor a los otros, como el Dios que entra en la historia de los hombres a través de un acto de total gratuidad y que les permite mantenerse ante él, por primera vez, en un estado de total libertad —y todo eso se nos revela por la humildad de semejante manifestación.

Los primeros cristianos reconocieron el carácter histórico de este acontecimiento proclamando el final de la era sacrificial: «Ahora bien, donde hay

---

4. Sobre la acogida brindada por Jesús a los pecadores, ver: J. GUILLET 1991, p. 75-82. Sobre el sentido del perdón, de la reconciliación, de la liberación en la oración del «Padre nuestro» enseñada por Jesús, ver G. WIERUSZ KOWALSKI 1982, p. 46-74.

remisión de estas cosas, ya no hay más oblación por el pecado» (Hb 10, 18). La obligación de ofrecer sacrificios de expiación por el pecado era el signo, levantado de modo permanente, plenamente visible, de la voluntad de Dios de obtener una reparación por los pecados o de conseguirla él mismo por medio de sus castigos. Bajo tal amenaza, nadie se podía sentir libre ante Dios, tampoco nadie podía ir a él mediante un acto de amor completamente gratuito. Es cierto que los profetas no dejaron de enseñar que Dios es amor y perdón, pero el culto, por su parte, no cesaba de recordar que no lo era de manera incondicional. Ahora bien, cuando se ofrece el perdón de Dios a través de un acto que es el castigo de un blasfemo, entonces la ineficacia de los sacrificios (Hb 10, 12) sale de repente a plena luz y el hombre, por primera vez en su historia, queda libre de ir a Dios sin amenazas y es capaz de entrar en relación con él bajo el signo de una total gratuidad.

La novedad histórica de esta situación, resonancia del acontecimiento de Cristo en el fenómeno de nuestra historia, era tal, que los primeros cristianos fueron acusados a su vez de blasfemia ante los tribunales romanos, del crimen de ateísmo y de impiedad: en un mundo religioso en que el sacrificio era el acto esencial del culto, el que daba aspecto visible a la adoración, los cristianos no parecían dar ningún culto a Dios. Con el cristianismo había aparecido un tipo inédito de religión, del que había desaparecido el signo que hacía gravitar sobre la humanidad la amenaza de los dioses. El sacrificio, adosado a la ley, respondía a una utilidad «pedagógica», para hablar como san Pablo (Ga 3, 23-24): acostumbraba a un pueblo indócil a obedecer a Dios con temor y educaba a ese mismo pueblo, para que le sirviera con las disposiciones de amor que los profetas, al mismo tiempo, le enseñaban: es esta una explicación abundantemente desarrollada por los Padres de la Iglesia. Mas el culto se pervierte cuando sus oficiantes y sus fieles prefieren la seguridad que encuentran en él a las interpolaciones y a las exigencias de la palabra de Dios, y ni siquiera son ya conscientes de que no tienen con Dios más que relaciones de codicia y de servidumbre. Cuando el culto aparece así, en estado de oposición a la Escritura y a la palabra viva de Dios, y esto es lo que sucede en el asunto de Jesús, entonces Dios envía a su Hijo para erigirle un Templo nuevo.

La desaparición de Jesús de la escena de la historia y, poco después, la destrucción del Templo de Jerusalén componen juntas un *signo histórico de la ausencia de Dios*, el signo de que Dios se ha ausentado de un cierto tipo de presencia en el mundo[5]. Cualquiera que medite los evangelios, que calibre la significación histórica del debate entre los guardianes de la tradición religiosa de Israel y Jesús, heredero manifiesto de su tradición profética, que se persuada tanto de la santidad de Jesús como de la verdad de su enseñanza, puede llegar a esta conclusión: ningún otro Dios es verdadero más que el Dios de Jesús, el único que no pone su grandeza en oprimir a los hombres y que respecta su libertad, el único que merece ser amado como él nos ama, pero este Dios no

5. El interés de la teología de la muerte de Dios, a mi modo de ver, estriba en haber sacado a la luz el acontecimiento de la Cruz como acontecimiento histórico de la ausencia de Dios. He hablado en otra parte del tema de la revelación de Dios en su silencio sobre el Gólgota, ver J. MOINGT 1979.

existe, puesto que no se ha mostrado para apoyar la causa de aquel que decía ser su Hijo. O aún: la revelación de Dios a Israel se disipa en la contradicción cuando su tradición religiosa se opone, en Jesús, a su tradición profética. Por primera vez en la historia, un conflicto religioso ponía a unos hombres en posición de despedir a sus dioses, cuando las realidades simbólicas del Templo, que los cegaban hasta entonces con su evidencia, se encontraban recubiertas por las tinieblas del Gólgota.

El hombre recibe, por primera vez, el poder de creer y el poder de no creer, ambos al mismo tiempo, pues los dos son solidarios. Y es que la fe no es la evidencia, y la adoración a Dios puede estar exenta de verdadera fe si no está motivada más que por el terror o la codicia, que hacen gravitar sobre los hombres la evidencia de una presencia unas veces amenazadora y otras saturante. Cuando esa evidencia se disipa, no queda más que la fe para conocer a Dios, y se presenta la posibilidad o bien de abrirnos a su conocimiento, que sólo él nos puede brindar, o bien de resignarnos a la ignorancia del ser transcendente como algo que forma parte de la condición de nuestra naturaleza. Tanto de un modo como del otro; el hombre accede así a la libertad soberana ante Dios. No es Dios quien se la da, pues la libertad se toma y no se da, aunque el poder de tomarla nos lo da la muerte de Cristo, por el acto que Dios lleva a cabo en él de retirarse de las apariencias del mundo.

Más exactamente, la libertad no se toma a la fuerza, es ella quien toma a cualquiera que *se deje ir* a la gratuidad de la existencia, y nos sorprende cuando seguimos el camino de Jesús, que fue al encuentro de la muerte por haber consagrado su vida al servicio de los demás y no haber querido retener a Dios a su servicio. La fe en el Dios oculto en la cruz es un acto de gratuidad cuando establece un lazo de solidaridad con todos los hombres vencidos y abatidos; la opción por un mundo libre de lo divino es otro acto de gratuidad, cuando se hace con la mirada puesta en la humanización del mundo; la muerte de Jesús permite ambas formas de libertad. Esa muerte supone, de un modo o del otro, la entrada en una nueva era de la humanidad, y es así porque Dios, abrazando la causa del «blasfemo», se despoja del carácter visible que le dan los prestigios del culto sacrificial y toma el partido de la libertad del hombre, cargando con sus riesgos y peligros.

## LA REVELACIÓN DE LA SALVACIÓN

Mas Dios no se retira totalmente del mundo, se queda presente en él, con una presencia que ya no tiene nada de mundana ni de carnal, por medio del Espíritu de su Hijo resucitado asume una nueva visibilidad histórica: la de un signo a interpretar y no ya la de una evidencia que se impone, en el acontecimiento por el que el Espíritu de Jesús reúne a sus discípulos, los vuelve a poner de pie, les da la palabra y el movimiento que habían perdido, para formar con ellos, como piedras vivas cimentadas por el amor fraterno, el nuevo Templo de Dios, el cuerpo de Cristo. En este cuerpo es donde los creyentes experimentan la salvación que han recibido de la muerte de Jesús: *les llega la libertad* de creer en la victoria de la vida sobre la muerte, de anunciarle al mundo con seguridad una nueva inaudita, de romper las ataduras

con las tradiciones de sus padres, de derribar victoriosamente las creencias de las religiones paganas, de formar una comunidad fraterna con hombres de todas las razas y condiciones, de soportar y de padecer alegremente las cadenas y las prisiones. Amenazados a su vez por las mismas autoridades religiosas que habían condenado a su Maestro, se sienten libres de todo temor sagrado así como de todo odio, libres ante Dios y ante la gente de poder. Reconocen la verdad del Dios de Jesús experimentando la verdad de la existencia humana, personal y relacional, que reciben de su fe en Cristo. Como han accedido al orden de la gratuidad por la comunión con el Espíritu de Cristo, reconocen que han recibido de él la gracia de una vida nueva, liberada del pecado y de la muerte, una participación en la vida del Resucitado.

Pascua y Pentecostés, ya lo hemos dicho, forman un solo y mismo acontecimiento de revelación y de salvación, a través del cual atestigua el Espíritu a la comunidad y proclama por su boca al mundo lo que Dios ha llevado a cabo, en favor de Cristo y de toda la humanidad, en el silencio del sepulcro. Ahora tenemos que decir que la pasión y la resurrección de Jesús constituyen de modo semejante, junto con el don del Espíritu Santo, un sólo acontecimiento de revelación y de salvación. En efecto, Dios engendra ya en la cruz la creación nueva a la que la resurrección de Jesús le aportará la vida eterna, engendra una humanidad liberada del pecado y de la muerte, del temor y de la codicia, por el hecho de revelarse en Jesús bajo el rostro del amor y de la humildad, permitiendo así que los hombres se acerquen a él sin estar presionados, como hijos llegados a la mayoría de edad, permitiéndoles al mismo tiempo, dado que sus relaciones con él se han vuelto auténticas, entrar los unos con los otros en relaciones justas, es decir, humanizantes, en relaciones de justicia y de fraternidad.

La salvación llevada a cabo en la cruz se anuncia, el día de Pentecostés, mediante un soplo de libertad, a través de un acontecimiento de liberación. Aquel a quien los guardianes del Templo habían acusado de blasfemia, en conformidad con las estipulaciones del derecho sagrado, es proclamado públicamente Hijo de Dios: esta audaz toma de la palabra es la repercusión, en el espíritu de los discípulos, de la libertad de Jesús, que le ha permitido hacer frente a esta acusación. Dios ha abrazado la causa del blasfemo, él mismo se ha liberado de las trabas del derecho sagrado, y, al hacerlo, libera a los espíritus del terror de lo sagrado. Dios quiere y puede ser servido en lo sucesivo libremente, sólo por amor, y esta libertad del amor es lo que permite que Jesús sea reconocido como su Hijo.

Muerte y resurrección de Jesús, revelación de Dios en un mismo silencio, revelación del silencio de Dios, que el Espíritu de Dios hace inteligible en el fondo de los corazones y audible en el testimonio de la comunidad. Revelación de un Dios que ha ligado su existencia a la de un condenado, ejecutado para vengar su honor y sus derechos, de un Dios al que no podemos acercanos a partir de ahora, a causa de la contradicción en que lo ha puesto la religión, sino a partir de un acto de fe gratuito, un acto que se dirige a este hombre no menos directamente que a Dios, pues ahora la suerte de ambos está confundida. Creer en Cristo es creer en el Dios que se revela en el hombre, creer en la libertad de Dios; y creer en el Dios de Jesús es creer en este hombre en quien se nos ha ofrecido la libertad de ser amados de Dios.

La salvación no es, pues, únicamente la apertura del Reino de Dios por la resurrección de Jesús, es también, incluso en primer lugar, el acto de Dios que se liga en la cruz de Jesús al sufrimiento de los hombres, para liberarlos de todo lo que les somete a la esclavitud, al dolor y a la muerte, empezando por la imagen mortífera de la divinidad de que es víctima Jesús. Esta liberación, dado que la libertad no sufre la violencia, no es ni obligada ni otorgada, es intercambio entre el don de Dios y la fe del hombre. Todo hombre que contemple en Jesús a la humanidad víctima de sus manipulaciones de lo divino hasta el punto de matarse entre sí, y se sienta solidariamente culpable de ese estado de cosas e impotente para liberarse del mismo, está invitado a escuchar aquí el silencio de Dios que habla en Jesús y a descubrir lo desconocido de un Dios completamente diferente a sus imágenes, lleno de amor y respeto por los hombres, que los llama a amarle y a respetarle mediante el respeto y el amor de los unos para con los otros, a existir para los otros como para Dios mismo.

El que responde a esta llamada y otorga su fe a la revelación en él del silencio de Dios, ese se siente liberado del pecado y de la muerte, perdonado. Liberado por el poder que le da la fe de mantenerse graciosamente ante Dios, como hijo emancipado, y hacer de su vida un don gratuito a los otros, un servicio de liberación. Perdonado, puesto que el amor con que se siente amado por Dios le brinda el afán de la responsabilidad de los otros, el deseo de hacerles justicia y de considerarlos libres de toda deuda respecto a él. Liberado y perdonado, no solitariamente, sino en virtud del poder que otorga el amor para pedir la ayuda del otro y ofrecerle la nuestra. Esa liberación no viene a descargarnos de nuestros actos pasados ni de la herencia del pasado, sino que está vuelta hacia el futuro, es una fuerza de futuro, proporciona la fuerza de asumir el propio pasado y otorgarle un futuro diferente, salva el pasado abriéndole un futuro de vida eterna, aunque de una vida a conquistar en la experiencia cotidiana de la vida.

Jesús coopera activamente con su Padre en esta obra de salvación que se lleva a cabo en él. El Dios de sus padres le da la autoridad de manifestarlo en verdad y la confianza para hacerlo bajo la acusación de blasfemia; mas es la humildad de Jesús y el combate que sostiene lo que permite a Dios aparecer como Padre y como liberador de los hombres. Ahora bien, esta salvación es la liberación de la muerte eterna, es decir, del poder que el pecado otorga a la muerte de separar para siempre al hombre de Dios. Jesús, destruyendo el reinado inexorable del pecado sobre el hombre, le quita a la muerte física el poder de alienación que parecía ser su carácter inalienable, el poder de separar del amor y de la vida de Dios, el poder de aniquilación que permite a la muerte destruir al hombre y dominar la historia. Transforma la muerte en simple cambio de ser —aunque esto supone una prueba para el ser corporal que somos nosotros—, trueque del carácter mundano de la existencia en su realidad espiritual; la convierte en un simple paso de este mundo al Reino de Dios, pero este paso es radical, aunque no sea espacial. Consigue esta victoria sobre la muerte sufriendo libremente su mordedura por amor a Dios y a los hombres.

La victoria que consigue Jesús con su muerte sobre la muerte universal, la consigue también sobre su propia muerte, por su propia cuenta; sufre la muerte hasta el final, pero no le permite engullirlo definitivamente; la muerte

le destruye, mas con ello pierde su poder. Jesús no sufre de modo completamente pasivo la pasión que le conduce a la muerte, la convierte en una lucha contra la muerte, y en una lucha victoriosa, puesto que su pasión confiere a los hombres el poder de escapar a la muerte, pero siguiéndole a él; dejándose deslizar en la muerte, se confiere la fuerza de ser el primero en escapar a ella. La resurrección ejerce ya, por consiguiente, su poder sobre la cruz, o, a la inversa, la energía que Jesús despliega en su lucha contra la muerte, o aún la libertad con la que se entrega a la muerte, es en sí misma poder de resurrección.

Juan señala esta presencia de la resurrección en la pasión hablando de la segunda en términos de elevación y de glorificación (Jn 3, 14; 8, 27; 12, 23.28.32; 13, 30; 17, 1); señala asimismo que el Espíritu Santo, que debía «glorificar» a Jesús después de su muerte saliendo de su cuerpo como un «río de agua viva» (7, 37-39), está ya en curso de ser entregado y de brotar en la cruz, anotando el signo del costado abierto, «de donde brotó enseguida sangre y agua», signo entregado a la meditación de los creyentes por medio de una «atestación» solemne (19, 34-35); es aún, sin duda, el mismo poder sobre la muerte el que Juan pretende sugerir, simbólicamente, al describir el último instante de Jesús como la autorización soberana concedida a la muerte para venir a prenderle ahora que ha llevado a cabo todo lo que tenía que hacer: «Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: Todo está cumplido. E *inclinando la cabeza entregó* el espíritu» (19, 30). Pablo subraya también la actividad salutífera que ejerce Jesús sobre su propia muerte, el poder de libertad y de amor que hace de su muerte el acto de dar la vida: «Vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2, 20; ver Ef 5, 25).

Recíprocamente, esta presencia en potencia de la resurrección en la pasión indica que Jesús no sufrió tampoco la primera de un modo completamente pasivo, que no fue revivificado desde el exterior sin tener en ello parte alguna, sino que la libertad con la que se entregaba a la muerte lo proyectaba por adelantado a la vida, le abría victoriosamente un camino hacia la vida a través de la muerte. Lucas parece referir en su resurrección la libertad de iniciativa y de movimiento de que daba prueba Jesús en sus «apariciones»: «El Señor ha resucitado *y se ha aparecido* a Simón» (o «se ha mostrado»: ὤφθη, Lc 24, 34); Pablo se expresa del mismo modo (1 Co 15, 4-5). Las palabras de Jesús respecto al Templo, entendidas como referidas a su cuerpo, le atribuyen igualmente el poder de levantarse él mismo por el mismo poder que le da a la muerte de destruirle: «Destruid este Santuario y en tres días *lo levantaré*» (Jn 2, 19), «*Yo puedo destruir* el Templo de Dios, *y volverlo a edificar* en tres días» (Mt 26, 61).

Jesús no está solo ni en su pasión ni en su resurrección, tanto la una como la otra son intercambio de palabras y de gestos entre él y su Padre. Si resucita a su llamada «según las Escrituras», esta palabra del Padre es la respuesta a la llamada que Jesús le dirigía al morir: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23, 46). Al mismo tiempo que el Padre le *devuelve* su espíritu resucitándole, Jesús se lo *vuelve a tomar* con la misma libertad soberana de que hace uso cuando confía su espíritu al Padre que lo abandona a la muerte, con el poder que da el amor sobre aquel a quien se ama. La energía vivificadora con la que el Padre le resucita es la misma energía con la que Jesús destruye

la muerte entregándose a ella: «Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; esa es la orden que he recibido de mi Padre» (Jn 10, 17-18). Entrega su vida para recobrarla en sí mismo, pero no la recobra más que para volverla a entregar a los otros. La resurrección está presente en la pasión como poder de dar la vida, es decir, de sacar la vida de la muerte, del acto de morir; y, recíprocamente, la pasión está presente en la resurrección como vida entregada y compartida, presente como la verdad de la muerte que se vuelve vida cuando la muerte es obra de amor: «Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo» (Jn 6, 51).

Este autoenvolvimiento de la pasión y de la resurrección tiene consecuencias importantes para la comprensión de la persona de Jesús. Para quien sigue el proceso de una teología narrativa, la relectura de la resurrección a través de la pasión proyecta una luz decisiva sobre su filiación divina. Jesús es reconocido Hijo de Dios como consecuencia de su resurrección, en virtud de su elevación a la derecha del Padre. En esta perspectiva, aparece *hecho hijo* de Dios como por una gratificación posterior a su existencia histórica, que no estaría arraigada en las profundidades de su ser personal. Pero, en cuanto consideramos su resurrección como el acto salutífero que da a los hombres la vida del Espíritu, comprendida esta como participación en la vida del Resucitado, nos preguntamos de dónde saca Jesús tal poder, y nos vemos conducidos a buscarlo en su pasión, que es el acto de dar su vida por la vida de una multitud. La presencia de la resurrección en la pasión manifiesta entonces que *él era ya* Hijo, que ya estaba en estado de elevación en la gloria del Padre, puesto que ya estaba en potencia de elevar a él a todos aquellos por los que entregaba su vida: «Y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 23). Y puesto que su pasión es coextensiva a su proceso, que recubre a su vez toda su actividad pública, podemos y debemos comprender que Jesús *era* Hijo de Dios desde su entrada en escena, que *lo es en sí mismo*.

Debemos corregir: *ya* había sido *hecho* Hijo, ya había sido establecido en calidad de Hijo por la comunicación que Dios le hacía del Espíritu de santidad. Pero esta corrección es menos restrictiva de lo que parece. Pues la obra de salvación que Jesús lleva a cabo en la cruz es obra divina. La pasión, que lo muestra asociado a la acción de salvarnos Dios, lo muestra obrando en potencia de Dios, en unión íntima con él y no a título de simple instrumento, sacando de su propio cuerpo, al mismo tiempo que de la intimidad del Padre, el Espíritu Santo, que es el don de salvación por excelencia, el don de la vida divina. Por tanto, tiene lugar un intercambio entre Dios y Jesús, un intercambio de vida que constituye el principio de la vivificación del mundo; en el origen de la salvación que viene de Dios al mundo por Jesús figura este intercambio de vida del uno al otro. Se establece una circulación en lo más íntimo del ser del uno y del otro, una circulación que va del Espíritu que el Padre confía a Jesús como Soplo de vida al espíritu que Jesús *entrega* a su Padre, como una prenda restituida aunque siempre a cuenta. Este intercambio es *fundador de la persona* de Jesús como Hijo de Dios: eso es lo que nos queda por comprender.

## LA FE DE JESÚS

El creyente se convierte en hijo adoptivo de Dios por la fe; al entrar en una relación de fe respecto a Cristo, le entrega su existencia para que la ligue a la suya, se coloca respecto a Dios en la misma actitud filial, y obtiene así comulgar, a través del Espíritu Santo, en el ser filial de Cristo y en la vida de Dios que hay en él, pues la fe responde a la iniciativa de Cristo que, por su parte, se «entregó» a los hombres una vez por todas, a fin de vivir en unión de amor con aquellos que se entregan de modo semejante a él. «Con Cristo estoy crucificado: y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2, 19-20). La fe en Cristo, al articularse sobre su amor por nosotros, establece una comunicación de vida, una relación existencial entre su persona y la del creyente, viniendo así a participar esta del carácter filial de Cristo. La fe del creyente es, por consiguiente, fundadora de su personalidad de hijo adoptivo de Dios.

El modo en que Dios y el creyente entran recíprocamente en relación de vida en Cristo es *revelador* del modo en que Dios y Jesús se colocan, el uno en relación con el otro, en relación de padre e hijo, puesto que por un mismo movimiento nos «atrae» Jesús al Padre, «elevándose» hacia él, y el Padre nos «atrae» a Cristo para morar en nosotros (ver Jn 6, 44; 12, 32). Por eso, al querer estudiar cómo «llega a ser» Jesús Hijo de Dios, nos interesamos por su fe en Dios.

La teología clásica se negaba a atribuir la fe a Jesús, ni siquiera considerado como hombre, porque la fe es el tipo de conocimiento de Dios propio de las criaturas separadas de él, mientras que Jesús, en virtud de su unión hipostática con el Verbo de Dios, goza del conocimiento inmediato e intuitivo de Dios («visión beatífica»). Esta teología podía razonar así porque se daba por adelantado la persona divina, bajada del cielo, de Cristo Hijo de Dios; la contrapartida de esta perspectiva, lo sabemos suficientemente, es la incapacidad de alcanzar la verdad de la existencia histórica de Jesús. La teología moderna, más atenta a esta verdad, no tiene las mismas repugnancias y acepta hablar de la fe de Jesús, bien en la línea de su función mediadora, o bien en la perspectiva, que es la nuestra, de una cristología histórica. No es que se empeñe en atribuir a Jesús el mismo tipo de conocimiento de Dios que tenemos nosotros, sino un comportamiento existencial, marcado ante todo por la confianza, la obediencia, la fidelidad y el amor, que caracteriza la relación del hombre con Dios, especialmente en la Biblia, y que establece entre Cristo y los cristianos un vínculo de semejanza y de participación, un vínculo de fraternidad[6].

---

6. W. PANNENBERG 1971, p. 250, declara que «Jesús es el creyente por excelencia, enteramente abierto al futuro divino», invocando en su favor a G. Ebeling, que había escrito sobre la cuestión. Y prosigue: «Si la fe determina la vida del cristiano en su totalidad, es importante que sea ya en su misma estructura imitación de Jesús, participación en su vida, en su comportamiento.» Siguiendo a H.U. VON BALTHASAR 1968, J. GUILLET 1980 ha reemprendido el estudio de la cuestión, explicando en qué es semejante la fe de Jesús a la nuestra y en qué es diferente. W. KASPER 1976, p. 322-323, atribuye a Jesús la fe en «sentido bíblico» que es «la

San Pablo habla en distintas ocasiones de la «fe *de* Jesucristo» (Rm 3, 22.26; también Ga 3, 22, expresión frecuentemente traducida, pero de modo erróneo, por fe *en* Jesús»). Algunos exégetas explican que no se trata de la fe vivida por Jesús, sino de la que *en* él se inaugura y se revela, del nuevo régimen de fe instituido en él, fe en Dios tal como Dios se manifiesta en Jesús[7]. Eso no impide que la argumentación de Pablo, comparando la «justificación por la fe *de* Jesucristo» con la salvación de los judíos, que «invocan, no la Ley, sino la fe *de* Abraham», que creyó en la promesa de Dios (Ga 4, 16), suponga, en ambos casos, la participación de los creyentes en la relación de un individuo con Dios puesta como fundadora: creer en Cristo es proyectar la esperanza de salvación a la confianza que él ponía en Dios y que le obtuvo la victoria, siendo que no podía esperar ninguna ayuda de la Ley, que le había condenado como blasfemo.

Con independencia de la enseñanza de san Pablo, y sin intentar oponer fe y conocimiento de visión, resulta prácticamente imposible hablar de las relaciones de Jesús con Dios, situándonos en el terreno de la Escritura y de la historia, sin interpretarlas en términos de fe. La fe, antes de referirse al conocer, significa una iniciativa de tipo existencial: confianza puesta en Dios, en su palabra, en su promesa, en su fidelidad a sus palabras y a sus promesas, en su amor, en su inclinación al perdón; confianza en él en las pruebas con exclusión de todo otro apoyo, y especialmente de la confianza en nosotros mismos, en nuestras fuerzas o nuestros méritos o nuestra propia justicia, a pesar de nuestras debilidades, de nuestras carencias y nuestras faltas; escucha ardiente de su palabra, obediencia espontánea a sus órdenes, amor filial dirigido a él, y también el compromiso de pertenecerle con todo nuestro ser, de no sustraerle nada de nosotros mismos, de seguir el camino que traza su palabra cargando con los riesgos y peligros, incluido el riesgo de la vida. Jesús no podría sernos propuesto como «el apóstol y el sumo sacerdote de nuestra profesión de fe» (Hb 3, 1), como «el pionero de nuestra fe, que la conduce a su culminación» (12, 2)[8], si la fe no hubiera sido su propio camino hacia Dios. Muchas de sus palabras serían incomprensibles si hubiera que excluir de ellas toda huella de fe, y en primer lugar las últimas: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», que resumen hasta qué punto, desde el comienzo, «contó con Dios» (Mt 27, 43.46). La oración es algo habitual en Jesús, es característica de su relación con Dios: ahora bien, ¿qué sería esta, en qué se notaría que es humana, si no estuviera inspirada por la fe?[9] De

---

existencia en la receptividad y la obediencia». E. JÜNGEL 1983, p. 186-192, define la fe como «la experiencia del amor divino»; en este sentido, nadie más que Jesús ha fundado sobre la fe su existencia, ver p. 218: «Dado que Jesús era el hombre ek-sistente enteramente a partir de Dios, hacía posible la fe en la proximidad paterna de Dios, en la proximidad de Dios como Padre.» B. FORTE 1984, p. 192-195, considera normal hablar de la fe de Cristo.

7. Ver J. GUILLET 1980, p. 15-17; J.-N. ALETTI, 1991, p. 94-98.

8. Sobre estos textos de la carta a los Hebreos, ver J. GUILLET 1980, p. 33-47.

9. *Ibid.*, p. 65: «Hay un hecho cierto: Jesús ha orado [...]. Ahora bien, la oración de los hombres es impensable sin la fe. ¿Sería pensable la oración de Jesús sin la fe?» La cuestión parece pensar en la posibilidad de una respuesta afirmativa, que, de hecho, será descartada. Mas la cuestión previa: «¿Podía Jesús tener fe?», suponía claramente que se podía dar una respuesta negativa (p. 49-64). Si se permite la duda es que no se considera evidente que **Jesús sea *totalmente*** hombre ni que su relación personal con Dios sea *totalmente* humana...

modo más general, puesto que la condición histórica del hombre ante Dios se define por la fe (o por la ausencia de fe, sea en el grado que sea) y que Cristo se ha revestido de todo lo que forma parte de la condición humana excepto el pecado, resulta teológicamente insostenible mantenerlo aparte del estatuto de la fe, no menos que de la historia de la fe.

La primera marca de la historicidad de Jesús es pertenecer a una historia de fe, a un pueblo creyente. La fe, antes de ser asumida personalmente, es recibida de una tradición, compartida en comunidad, vivida en una religión que es la «institución del creer»: así fue en el caso de Jesús. Su relación con las Escrituras, su oración, su «judeidad», todo lleva en él la marca de una fe modelada por la historia. No habría «nacido del linaje de David según la carne» (Rm 1, 3), si no lo hubiera hecho también según la elección y la fe. El aspecto histórico de su fe es lo que nos va a retener aquí, y no el aspecto psicológico, que exigiría unos análisis apropiados, pero necesariamente marcados por un carácter conjetural.

La fe de Israel tiene una «estructura de alianza»; el pueblo tiene conciencia de pertenecer a Yahveh, se compromete a servirle y a observar su Ley, con la confianza de que Yahveh, a cambio, lo protegerá y lo defenderá. Esta estructura es común a varios pueblos del Oriente antiguo. Pero existe algo de particular en el caso de Israel: su fe se centra esencialmente, desde sus más remotos orígenes, en el cumplimiento futuro de una *historia* que se entabla entre Dios y el pueblo, está ligada a una historia de revelación y de salvación, de liberación, una historia a construir, y cuya realización se espera de Dios. Yahveh le confía a este pueblo la misión de honrar y de publicar su Nombre, «Único Señor», en medio de las naciones paganas, a cambio de lo cual le promete una posteridad inagotable y una tierra inalienable. La fe de Israel está completamente dirigida hacia esta historia, consiste en asumir esta misión histórica, en esperar y confiar en la realización histórica de estas promesas. A esta historia de fe está vinculado Jesús por las «genealogías» insertadas al comienzo de los relatos evangélicos.

Por eso es la fe lo que diferencia propiamente la religión de Israel de todas las demás. No es que los paganos estén desprovistos de fe, pero sus religiones no la requieren formalmente, pueden incluso prescindir de ella sin perjuicio, pues la fe no se confunde ni con la piedad ni con la adoración ni con el culto, y son varias las religiones de la Antigüedad que no parecen ni siquiera hacerle caso. Especialmente, las religiones paganas no dirigen la creencia de sus fieles hacia un futuro. El culto es una estructura de intercambio, intercambio de presentes con la divinidad, en el presente. El dios pagano se manifiesta visiblemente en sus dones, en ellos se hace aprehender, aquí y ahora; Yahveh se hace conocer a través de promesas cuyo cumplimiento es trasladado incesantemente al futuro. Las religiones paganas están siempre vueltas hacia la visibilidad y la actualidad de la divinidad, dan cuerpos a los dioses, ligan sus manifestaciones a fenómenos naturales: por eso no tienen una necesidad esencial de la fe. La religión de Israel está vuelta hacia la invisibilidad de Dios, la historia es la teofanía del Dios de la promesa, pero una historia siempre por venir, cuya perpetua falta de cumplimiento mantiene el deseo de *ver* a Dios: únicamente la fe puede sostener este deseo y esta expectativa.

Las relaciones entre Israel y las Naciones, a causa de estas diferencias esenciales en sus estructuras religiosas, toman el aspecto de una rivalidad, de una competición, de un «campeonato», de un desafío, cuya apuesta es la superioridad de Yahveh o de los otros dioses. El Antiguo Testamento trae muchos ejemplos, así el desafío lanzado por Elías a los profetas de Baal: «Que se nos den dos novillos; que elijan un novillo para ellos, que lo despedacen y lo pongan sobre la leña, pero que no pongan fuego. Yo prepararé el otro novillo y lo pondré sobre la leña, pero no pondré fuego. Invocaréis el nombre de vuestro dios; yo invocaré el nombre de Yahveh. Y el dios que responda por el fuego, ése es Dios» (1 R 18, 23-24). Elías lanza este desafío a riesgo de su propia vida, sus adversarios, vencidos, perderán la suya en el lance (*ibid.*, v. 40): la fe es un combate que tiene como apuesta la vida o la muerte del creyente. Israel debe hacer triunfar la causa de Yahveh por encima de todos los dioses, los paganos se burlan de ese Dios impotente para salvar a su pueblo de sus manos, Israel proclama entonces su fe a la manera de un desafío: vais a ver bien lo que acabará por llegar. Mas el pueblo, frecuentemente, se cansaba de esperar, se ponía a practicar el culto a la manera de los paganos (el episodio que hemos relatado más arriba se sitúa en ese contexto, *ibid.*, v. 21), esperando presentes de Dios en el presente, como para poner la mano sobre Dios. Entonces surgía un conflicto, un conflicto también remanente, entre el culto y la fe; Yahveh se negaba a recibir los sacrificios que se le ofrecían, amonestaba al pueblo por medio de sus profetas, lo entregaba a sus enemigos, y era en el seno de la aflicción, frecuentemente en el duelo del culto, donde el pueblo debía despertar su fe como un desafío lanzado hacia el futuro.

Ahora bien, también la fe de Jesús presenta un aspecto de competición y de desafío, aunque entre él y su pueblo, el aspecto de un conflicto que prolonga las querellas dramáticas de los profetas con Israel, conflicto entre una religión encerrada en su culto y su pasado y una religión abierta al futuro por la fe. La apuesta de esta competición es decidir cuál es el verdadero Dios: el que Jesús presenta como *su* Padre o el que invocan sus adversarios como Dios de *nuestros* padres, de nuestra Ley, de nuestro culto, de nuestras tradiciones, de nuestro Templo. Se trata a buen seguro del mismo Dios, el de las Escrituras, el de Abraham, de Isaac y de Jacob, mas es un Dios puesto *en proceso*, en proceso de identidad, en el proceso que intentaron contra Jesús desde las primeras veces en que tomó la palabra. Hemos descrito ampliamente este proceso y nos bastará ahora con recordar sus principales rasgos. Jesús, por sus enseñanzas, aunque igualmente por su comportamiento, por sus silencios, por lo que queda tácito en sus palabras —«El que tenga oídos, que oiga» perturba y destruye el sistema de referencias con las que un pueblo acostumbra a identificar a su dios. La Alianza, tema del que Jesús no habla nunca, no sirve ya de punto de orientación absoluto, si el Reino de Dios abre sus puertas a los pueblos paganos, mientras que los hijos de Abraham están bajo la amenaza de quedarse fuera. Tampoco la Ley, si la justicia para con el prójimo resulta más eficaz para la salvación que la justicia según la Ley. Tampoco el Templo, si la adoración que en él se rinde a Dios no se dirige ya con seguridad al verdadero Dios. En cuanto a apelar a las Escrituras, también Jesús invoca su testimonio: todas ellas hablan de él y alcanzan en él su cumplimiento.

Dios cambia de identidad cuando cambian los signos de la salvación. Jesús los ha desplazado, o más bien los ha sustituido por él mismo; dicho aún con mayor rigor, no ha destruido esos antiguos puntos de orientación, pero los ha transformado pasándolos a su propia interioridad: él es quien dice la verdad de las Escrituras puesto que en él adquieren sentido; también de la Ley, pues conoce y hace la voluntad de Dios; y del Templo, pues Dios está con él y en él; y de la historia de Israel, pues las promesas del pasado le están destinadas y se cumplen en él. En consecuencia, en relación con él y sólo con él se define ahora en totalidad la identidad del Dios de Israel, que no puede ser reconocido en ninguna otra parte más que por su vínculo con Jesús. «Es *mi Padre* quien me glorifica. Vosotros decís que es vuestro Dios, pero no le conocéis. Yo sí le conozco» (Jn 8, 55). El Dios de Israel adquiere en él una identidad nueva, puesto que esta no se define ya por su vinculación al pueblo y al pasado de Israel, sino esencialmente por su relación con Jesús, y *por una relación de paternidad*. La revelación de la novedad de Dios hay que esperarla del futuro de la historia de Jesús.

Por el mismo efecto, la fe en el verdadero Dios no puede ya ser mantenida encerrada en la religión de Israel, debe pasar por Jesús, por la fe en él, aunque también por su fe en Dios, que se vuelve reveladora de la verdadera fe. Inexorablemente surge un conflicto entre él y la religión de sus padres, pues un sistema religioso no funciona ya a partir del momento que no ofrece una distinción exclusiva ni una seguridad absoluta en el plano de la salvación. Los guardianes del Templo se levantan contra Jesús, se ahonda la oposición entre su fe y el culto antiguo, se establece una rivalidad entre el Dios de Jesús y el Dios del Templo. De esta guisa, el proceso de Jesús adquiere la figura de una justa que le opone a los sacerdotes, como el campeón de un Dios nuevo a los campeones del Dios del pasado. «Igualmente los sumos sacerdotes junto con los escribas y los ancianos se burlaban de él diciendo: A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Rey de Israel es: que baje ahora de la cruz, y creeremos en él. Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere; ya que dijo: Soy hijo de Dios» (Mt 27, 41-43).

Jesús arriesga su vida en esta competición: su fe es su única fuerza. Pero Dios arriesga también su existencia, en el sentido de que no existirá nunca para nosotros, según la identidad que ha tomado en Jesús, si este no consigue la victoria. Un texto de la Cábala citado por Rosenzweig pone en boca de Dios estas palabras dirigidas al creyente: «Si vosotros no dais testimonio de mí, yo no soy [...]»[10]. La fe implica un *intercambio* recíproco entre Dios y el creyente. Dios, al confiarle su existencia a Jesús, le comunica toda la energía que hay en él para asegurar su triunfo, y la fe de Jesús toma su fuerza inquebrantable de la certeza de beber directamente de esta vida indefectible.

La fe es una *prenda*. Los diccionarios franceses señalan una homología semántica entre las palabras «créance» (creencia, crédito), «croyance» (creencia); «créance» viene de *creire*, antigua forma del verbo croire (creer). Émile Benveniste ha estudiado el lenguaje del creer en las lenguas indoeuropeas; cita varios usos del sánscrito **kred*, de donde deriva la palabra latina *credere*, todos ellos empleados en contextos religiosos, que describe en estos términos:

10. F. ROSENZWEIG 1986, p. 556.

> La situación es la de un conflicto entre los dioses, y los hombres intervienen en ella apoyando una u otra causa. Mediante este compromiso, los hombres entregan una parte de sí mismos que refuerza el de los dioses que han elegido apoyar; pero siempre se encuentra implicada una contrapartida; se espera una restitución por parte del Dios. [...] Se trata de ganar el premio del combate; no es una guerra, sino un combate singular, una rivalidad, una justa. Los dioses o los representantes de los dioses tienen cada uno sus partidarios y la causa del Dios es la de todos aquellos que lo apoyan, porque ponen su fe, su confianza, en el dios[11].

Aunque no se extienda a las lenguas semíticas, esta descripción conviene asimismo a la fe hebrea, que es de estructura contractual, y el relato del combate entre Elías y los profetas de Baal ofrece muchas semejanzas con los que acabamos de tratar. La fe-confianza es ambivalente: consiste en el acto de arriesgar la propia vida gratuitamente cada uno por su dios, y la confianza de recobrarla como se recupera un crédito (créance). Incluye también un aspecto de reciprocidad: el dios tiene necesidad del combate del creyente para conseguir la victoria, y la confianza de su devoto multiplica por diez el poder del Dios (p. 175-176). Benveniste relaciona este sentido del **kred* con el vocabulario de la consagración, de la devoción, del voto (p. 176). Todos estos términos son también equivalentes, tal como explica este autor: «El voto es una cosa que alguien se compromete a cumplir [...]. Pero, al mismo tiempo, el «voto» es la substancia de aquello que se desea obtener de la divinidad a cambio de lo que se le asegura.» Es, en el sentido religioso más fuerte, el acto de entregar la propia vida, de consagrarla a la divinidad: «Se insta a los dioses a sancionar una afirmación de existencia; en apoyo de esta afirmación es el propio cuerpo el que, de modo figurado, se ofrece: ''Yo me consagro a los dioses en cuanto soy hijo de tal''[12].»

Estos análisis nos ayudan a comprender la fe de Jesús en la cruz, y a lo largo de ese proceso que fue toda su vida pública, como un acontecimiento que tiene lugar entre Dios y Jesús, como un contrato que se establece entre ambos, como un *intercambio existencial que se realiza del uno al otro*. Jesús, yendo a Dios por caminos solitarios, al margen de las tradiciones religiosas de su pueblo, corre el riesgo de ser rechazado y condenado a muerte, pero acepta ese riesgo, se juega la vida (el *juego* procede también del vocabulario religioso, *ibid.*, vol. I, p. 177), ya no tiene otra esperanza de vida, ya no tiene otro espacio de vida que no sea Dios mismo. Compromete su propia existencia como prueba de que Dios es tal como él lo anuncia; para probar que Dios es aquel que resucita a los muertos, le ofrece su propio cuerpo como un objeto sobre el que Dios podrá ejercer su poder; firma con su sangre su testimonio de ser en verdad el que pretende ser: el Hijo de Dios. Dios, por su lado, si es el que Jesús anuncia, no tendrá pronto más que a él como creyente, como devoto, como «challenger». La causa de Dios se convierte en el asunto singular de Jesús. El futuro de la divinidad de Dios, bajo su identidad de Padre, se reduce al mismo tiempo que la esperanza de vida de Jesús, se reduce al espacio del Templo que es para él el cuerpo moribundo de su hijo.

11. É. BENVENISTE 1969, vol. I, p. 171-179; citado p. 177 y 174; las referencias que aparecen en el texto corresponden a la misma obra.
12. *Ibid.*, vol. II, citado p. 235 y 240.

Sólo Jesús hace existir a su Padre en medio de su pueblo y en medio de las Naciones. Y Dios le brinda la misma confianza, se entrega a él, le confía su existencia de Padre, su destino de Dios con nosotros, padre de la multitud de los hombres. «Cuenta» con Jesús tanto como Jesús cuenta con él (ver Mt 27, 43).

Se produce así en la cruz un intercambio íntimo entre Dios y Jesús, un intercambio que los pone a ambos en comunicación en lo más profundo de su ser. Si Jesús desfallece en su combate, *su* Dios no será nunca *nuestro* Dios, no será revelado en nuestra historia, no hará camino con nosotros. Por eso Dios lo sostiene, y, puesto que su propia existencia está comprometida en este combate, la comunica a Jesús para sostenerlo. Le insufla su propio Soplo de vida, fortifica su «coraje de ser» por la fuerza de su Espíritu, pone en él su poder divino de dar muerte a la muerte. Jesús, a cambio, con su ser desfalleciente mantiene la presencia de Dios entre nosotros; cuanto más se ofrece a la muerte, más garantiza la victoria de Dios sobre el mundo y en él mismo sobre la muerte; cuanto más pierde su vida, más se llena de la de Dios; el espíritu que pone en manos de su Padre ya no es el suyo, de tan íntimamente mezclado que está con el que recibe de Dios; desapareciendo en la muerte, permite a su Padre aparecer como el Señor todopoderoso de la vida y de la muerte.

En consecuencia, cuando Dios resucita a Jesús, no se trata de un acto de gratificación, no hace más que restituirle lo que Jesús le había confiado, el crédito (créance) que Jesús le había entregado: Jesús recibe la vida eterna como un bien que le pertenecía ya de pleno derecho. Dios, recíprocamente, en virtud de haber atravesado la muerte con Jesús, se manifiesta como un Dios nuevo, como Dios en pasión a través de nuestros sufrimientos de hombres, como Dios salido de la muerte; no se manifiesta sólo en la novedad atestiguada por Jesús, sino también en *la novedad que ha conseguido* sosteniendo el combate que Jesús realizaba por cuenta de Dios. Por haber ligado su suerte a la de Jesús, Dios ha tomado en él una *identidad nueva* y se manifiesta en adelante con el nombre de Padre, Padre de Jesús y Padre de todos aquellos que invocan ante él la fe de Jesús.

Una vez llegado a este punto, el análisis fenomenológico de la fe de Jesús requiere una transcripción ontológica en el registro de la persona.

# Capítulo IX
# «PADRE, EN TUS MANOS PONGO MI ESPÍRITU»

Los creyentes de hoy toman directamente su fe en la divinidad de Cristo, comprendido como Hijo de Dios consubstancial y coeterno al Padre, de la enseñanza de la Iglesia y no de la lectura de los Evangelios. Cuando buscan la justificación de esa fe en las Escrituras, se ven reducidos a enumerar una serie de enunciados literarios y fragmentarios, declaraciones de Jesús o de los apóstoles, poco numerosas y poco explícitas, que tienen con frecuencia un carácter secundario y especulativo, sujetas a interpretación, que necesitan ser argumentadas, y, consecuentemente, no se presentan como un dato inmediato y global de la vida y de la enseñanza de Jesús y que, por este motivo, no proporcionan a la fe una justificación plenamente satisfactoria. Sin embargo, los relatos evangélicos fueron compuestos para hacer creer que Jesús es el propio Hijo de Dios, y los primeros cristianos tomaron directamente de ellos la fe en su divinidad, antes de la aparición de los conceptos dogmáticos de substancia y de persona. De aquí resulta que la justificación de la fe, tomada según la fe, tenemos que esperarla del despliegue mismo de la historia de Jesús, no de su puesta aparte, y que los conceptos del dogma no imponen a la fe su valor de abstracción conceptual, sino que no se imponen a ella más que en la medida en que expresan esta historia de revelación, esta revelación como historia, y, por consiguiente, en devenir.

La identidad de Jesús fue expresada, en primer lugar, por medio del título de «Hijo», empleado por el mismo Jesús, que significa su relación personal con Dios, su situación y su cualidad histórica de último Enviado de Dios, al mismo tiempo que su intimidad más profunda, constituida de obediencia amorosa y de abandono confiado en Dios. Los teólogos fueron a buscar después, en el vocabulario filosófico, la palabra «substancia» para designar lo que hay de común entre el Padre y el Hijo; pero eso que tienen en común no es conocido sino por medio de la historia, que muestra y que pone en comunicación a Dios y a Jesús. Para evitar que la particularidad de Jesús no quede disuelta en este ser común, se echó mano, a continuación, al término de «persona», tomado de la gramática y de la lengua del teatro, pero este término remitía de nuevo a la historia: a las «voces», a las palabras que se responden en las Escrituras, a los «actores», a los personajes que el relato saca a escena. Para evitar que la distinción de las personas no quede reducida a la de los sonidos o a la de

las formas, se volvió de nuevo al lenguaje filosófico del ser, fueron forjados los conceptos de hipóstasis y de subsistencia; mas como estos conceptos podían hacer pensar en una división del ser divino, fue elaborado filosóficamente el concepto de persona para hacerle significar la pura relación de alteridad que un vínculo de existencia teje entre dos individuos. Este rápido recuerdo de la formación y evolución de los conceptos dogmáticos, que ya hemos estudiado, muestra que esos conceptos no adquieren ni conservan sentido y fuerza para la fe sino a condición de ser sumergidos incesantemente en la historia evangélica donde tiene su fuente la fe, so pena de imponerle una lógica que ya no es la suya: la de los razonamientos elaborados a partir de nuestras experiencias naturales. La vía del relato evangélico, que nosotros hemos elegido recorrer, no puede desembocar, por tanto, en un callejón sin salida; debe permitirnos alcanzar el ser mismo de Jesús; aunque todavía es necesario efectuar este paso de la historia al ser.

Este paso se realiza ya en la Escritura. Si bien el título de Hijo de Dios es el primero que se le atribuye a Jesús, inmediatamente después de su resurrección, en un sentido simplemente mesiánico, el de último Enviado de Dios no tarda en serle atribuido por la predicación apostólica con una significación mucho más fuerte: en el sentido *propio* empleado para expresar los lazos de parentesco entre personas humanas. Este paso se efectúa mediante la meditación de la muerte de Cristo, considerada como la revelación del amor de Dios por los hombres, realizada en la relación singular de amor que une a Dios con Cristo y que se convierte en el principio de la comunicación de la vida de Dios a los hombres. Podemos leer esta interpretación de la muerte de Jesús en muchos textos de Pablo, como este: «El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?» (Rm 8, 32). Pero ¿qué es lo que permite la interpretación de esta muerte como revelación de un lazo de paternidad de Dios respecto a Jesús? Hemos intentado verificarla sometiéndola a la prueba del relato evangélico. Releyendo este relato a la luz de la resurrección de Jesús y del sentido salutífero atribuido a su muerte, hemos podido *reconocer* su historia como existencia totalmente entregada a Dios, a través de la seguridad de Jesús de poder contar con Dios porque estaba con él, lo mismo que Dios, por su lado, cuenta con Jesús y le entrega totalmente su intimidad. La muerte es la culminación de este mutuo don: Jesús pone en manos de Dios la vida que ya le había entregado, para que brote de él hacia nosotros como vida eterna, y Dios nos comunica la vida de Jesús como la suya propia, porque se mantiene en comunión de vida con él.

Todo lo que podemos esperar aprender del lazo existente entre Dios y Jesús se nos descubre en el despliegue del lazo que une la vida de Jesús a su muerte y a su resurrección. Sería posible sondear algunos pasajes de la Escritura, aparentemente más cargados de significación, pero caerían bajo la sospecha de ser interpretaciones mitológicas en tanto no se muestre que han sido producidos por la historia misma de Jesús. Pues es en el relato de esta historia, sólo en ella pero totalmente en ella, donde se entrega, de manera global, la revelación del lazo existencial de Jesús con Dios. Son varios los teólogos que piensan encontrar, y creen incluso que es obligatorio encontrar en palabras de Jesús, cuando habla de su intimidad con el Padre, la expresión

de su conciencia de ser el propio Hijo de Dios[1]. Otros, de formación más historiadora, desconfían de estos intentos psicologizantes o especulativos y no creen que las palabras puestas en la boca de Jesús abran un acceso seguro y directo a su conciencia[2]. La cuestión no puede ser dirimida, en sentido positivo, sino a golpe de hipótesis: ¿es absolutamente cierto que tal palabra de Jesús sea «auténtica», que se llamó a sí mismo «Hijo del hombre», o «Hijo de Dios»? ¿Qué quería decir al llamar a Dios «Padre» o «mi Padre»? ¿Es preciso alinear a toda costa al Jesús de los sinópticos con el de Juan? Es honesto reconocer que la historia de Jesús no nos llega sino «interpretada» a través de la fe de las comunidades y que su conciencia íntima nos sigue siendo inaccesible en sí misma[3]. Por eso hemos preferido atenernos a lo que el relato evangélico manifiesta de las acciones y de los comportamientos de Jesús, que nos hacen conocer con certeza cómo asumía la existencia y orientaba su historia. El relato muestra de modo sobreabundante que Jesús construye toda su vida en relación a Dios, que hace de su vida un asunto entre Dios y él, que se sitúa respecto a Dios en una actitud totalmente filial. ¿Tocan estas observaciones a su ser o se quedan al nivel del pensar y del obrar?

Nuestro análisis de la fe de Jesús nos ha permitido releer toda su vida, y especialmente su pasión y su muerte, como un combate que entabla por Dios, en calidad de campeón y de representante de Dios, su Padre, un combate en el que compromete radicalmente su existencia y en el que Dios mismo com-

---

1. A. VÖTGLE 1969, refiriéndose a K. Rahner, admite en Jesús una conciencia original de Hijo de Dios así como un desarrollo temporal de la objetivación de esta conciencia (p. 56-57), y añade: «El exégeta tiene ciertamente más razones para negar que para atribuir a Jesús, durante su vida terrestre, ese estado de conciencia inmediata, una conciencia original de su filiación» (p. 99). Lo que pretende decir es que el historiador no puede asignar un conocimiento histórico a esta conciencia, eso no quiere decir que la observación histórica le abra un acceso. Para K. RAHNER 1962, p. 244-245, el teólogo no es libre de poner en duda que el alma de Jesús tenía la conciencia inmediata de estar unida al Logos, pero de ahí no se sigue, añade, que «el exégeta pueda o deba ratificar positivamente esta enseñanza teológica». V. TAYLOR 1969, p. 155-186, apoyándose en «la convicción que tuvo Cristo de cumplir una misión redentora y de ser el Siervo sufriente del Señor» (p. 162) y en base a declaraciones de Jesús que tiene por «auténticas», «concluye»: «La conciencia que tuvo Jesús de su filiación divina es la clave que nos entrega el secreto de su personalidad. Esta se expresa en sus palabras y en sus actos» (p. 167). Admite, no obstante, que es preciso tener en cuenta el testimonio de los sinópticos, menos claro que el de Juan: la conciencia filial de Jesús, posiblemente despertada por la piedad judía para con Dios como «Padre», conoció «un proceso de crecimiento y de desarrollo», «se consumó en experiencias decisivas de revelación y de intuición», aunque conoció también fases de oscuridad (p. 183-184). Todo eso supone, por tanto, muchas hipótesis... Ver n. 9 y 10 sobre el título *Abba*.

2. W. PANNENBERG 1971, p. 417-427, estudia también esta cuestión refiriéndose a Rahner, pero señala que este «no excluye una ignorancia en el plano del conocimiento reflexivo» (p. 426) y emite este juicio: «En consecuencia, es preciso admitirlo, la ignorancia de Jesús no se limitaba únicamente al día del Juicio, se extendía también a su propia persona y precisamente en este punto es donde la perfección de Jesús alcanza su grado más alto en su abandono al Dios del porvenir escatológico. Esta ignorancia es la condición misma de la unidad de Jesús con Dios» (p. 427). Este juicio me parece mejor fundamentado que los de Vötgle y Taylor. B. FORTE 1984, p. 184-203, siempre remitiendo a Rahner, «admite en el Nazareno una historia de la conciencia, un avance gradual desde la oscuridad a la luz en el conocimiento reflexivo de sí, del mundo y del Padre» (p. 195).

3. La conciencia de Jesús únicamente puede ser supuesta, no demostrada, pues no podemos alcanzarla sino a través de testimonios indirectos que interpretan su persona. Ver Ch. PERROT 1979, p. 72, 194, 226, 266, 274.

promete su identidad, de tal suerte que se produce un intercambio existencial entre el uno y el otro. Cuando se relee esa historia de este modo, a la luz de la resurrección, como el acontecimiento escatológico, aquel en que Dios viene a revelarse en persona al mundo, aparece que Dios se hace presente en la cruz, presente en Jesús, que lo apoya con su energía, más aún, que le comunica su propia vida inmortal, de la que, a su vez, Jesús nos hace participar por el don del Espíritu. Nos encontramos, pues, aquí en el terreno del ser. Algo le ha pasado a Jesús en la cruz —aunque también a lo largo de toda su vida— que le ha acaecido de modo semejante a Dios y que concierne al ser del uno y del otro, que ata al uno con el otro en el ser mismo, en el mismo ser.

Esto es lo que intentamos expresar ahora en el lenguaje del ser. Para ello emplearemos el concepto tradicional de «persona», aunque tal como ha sido reelaborado en la modernidad. Mostraremos a través de qué trabajo de negatividad ejercido sobre sí mismo construye Jesús su individualidad como persona de Hijo, cómo Dios, por su parte, mediante su relación con Jesús, se hace existir como persona de Padre, cómo, por último, este intercambio entre ellos se produce como surgimiento del Espíritu Santo, como acontecimiento trinitario.

## ACERCAMIENTO A LA PERSONA DE JESÚS

Este concepto tradicional —lo hemos visto al estudiar la historia del dogma— tiene que ver con el concepto de substancia por medio del de hipóstasis, del que procede. Tomado formalmente, significa la propiedad de la existencia; aunque, tomado materialmente, designa un ente individual, una cosa particular —un objeto y no un sujeto. Así pues, cuando se trata del ser trinitario, las «personas» divinas son designadas, objetivamente, como «porciones» de la substancia divina: de esta consideración toma, de hecho, su origen este concepto. La elaboración que ha recibido posteriormente ha logrado hacer olvidar este vicio originario, sin extirparlo radicalmente a pesar de todo. Cuando se trata de Cristo, este concepto no permite dar cuenta de modo satisfactorio de la persona de Jesús en su condición histórica —ya lo hemos dicho; ni tampoco permitiría, si lo conservamos tal cual, pensar la existencia histórica de Jesús en la condición divina, dicho de otro modo: realizar la vuelta de la historia a la divinidad de Jesús, por la misma razón, a saber: este concepto hace abstracción de la historicidad. Sin embargo, el punto de vista moderno de la persona debería proporcionarnos los medios de este retorno[4].

La modernidad, a partir de Descartes, ha puesto la subjetividad en el centro de su enfoque de la persona: esta es pensamiento, reflexión sobre sí misma, conciencia de sí, proyecto de existencia. Kant sitúa la moralidad en el fundamento de la persona, que se constituye mediante el uso de la libertad, a

4. La elaboración del concepto de persona en la tradición dogmática ha sido estudiada en los caps. II (Tertuliano) y III (Cirilo y Éfeso, y León y Calcedonia). Tras haber recordado los enfoques contemporáneos de la persona (p. 212-216), me apoyaré en los análisis hegelianos de la conciencia de sí (p. 217-218), siguiendo los pasos de otros teólogos (p. 218-220).

través de la decisión ética, mediante el acto de asumir la responsabilidad de sus acciones, de comportarse como responsable del otro. Hegel despliega la persona en el doble plano de la alteridad y de la temporalidad: la persona es el acto de ponerse en sí y para sí en relación y por oposición a otro, como afirmación de la singularidad y de la diferencia en el campo de las relaciones intersubjetivas, como recapitulación en sí de todos los momentos de la existencia, como conciencia de la identidad consigo mismo a través de la dispersión del tiempo. La persona es historia porque está siempre en proyecto, siempre también en proceso de reconocimiento respeto a otro.

Las ciencias del hombre, de manera semejante, retiran la persona del espléndido aislamiento, de la inmutabilidad intemporal en que la confina la teología, primera usuaria del concepto, y la ponen en movimiento, en relación y en devenir. La lingüística, entre otras, muestra que la persona «metafísica», la que dice «yo», el sí mismo consciente de su singularidad, se pone y adviene en hechos de lenguaje, en hechos circunstanciados que la ligan a una experiencia espacio-temporal, a un «aquí» y a un «ahora», y que la ponen bajo la dependencia de otro, de aquel a quien «Yo» se dirige diciéndole «Tú» y que le responderá bajo la cubierta del mismo «Yo», como mediante una usurpación de identidad sin la que ninguno de ambos interlocutores llegaría a la conciencia de su autonomía. De este modo, la persona «metafísica» queda remitida a la persona «gramatical», no sólo como a la exterioridad de la «voz» o «palabra» por la que notifica su existencia, sino más aún como a la interioridad del «sujeto» que viene a la existencia viniendo al lenguaje, mediante actos de elocución que lo llevan, en busca de sí mismo, delante del otro[5]. La persona se construye, pues, a través de juegos de lenguaje; despliega su temporalidad desarrollando la del lenguaje, del presente al pasado o del presente al futuro; no accede a la presencia a sí misma más que en el acontecimiento del presente, mediante el acto de recapitular la experiencia del pasado y de anticipar un posible por-venir en la dicción de un «yo» inexorablemente ligado a este «aquí» y a este «ahora».

Otros análisis, realizados sobre la base de otras ciencias del hombre, sitúan la persona bajo el mismo horizonte de pensamiento. El estructuralismo, por ejemplo, muestra hasta qué punto está moldeada por las relaciones de parentesco y depende de la comunicación en el interior del grupo. La historiografía saca a la luz los juegos de sociedad y los conflictos culturales a través de los cuales se modifica el sentimiento de la personalidad en el curso de los tiempos. El psicoanálisis y la psicología subrayan el carácter ya relacional de todas las primeras apariciones de este sentimiento, lo que confirma a su modo la biogenética, y subraya asimismo el papel desempeñado por el deseo del otro, unas veces agresivo e imperialista, otras sufriente y culpabilizado, en la transformación y el desarrollo de la personalidad.

De estos diferentes análisis se desprende que la persona no es concebida, en nuestros días, como un dato natural, totalmente hecha por adelantado ni como la pura presencia a sí mismo, como la pura conciencia de existencia

5. Ver É. BENVENISTE 1966, p. 230-250; 1974, p. 67-78, 125-136. Ver también los análisis de E. LEVINAS 1967 sobre la «huella del otro» (el yo y el él), p. 187-202.

singular. Se construye en el tiempo, mediante el trabajo de la libertad y la relación con otro, por consiguiente también mediante la intervención del otro en el esfuerzo de cada uno para llegar a la verdad de su yo. De un lado, la persona se hace, no es de una vez por todas, deviene, no existe más que a fuerza de devenir, es un producto de la conciencia, de la libertad y de la historia; no es un puro don de la naturaleza, es el fruto del esfuerzo laborioso de venir al ser-sujeto. De otro, no es pura inmanencia ni trasparencia a sí misma, es también, y en primer lugar, relación con otro, la presencia a sí misma adviniendo en el tránsito del yo hacia el otro y del otro hacia el yo; a este respecto, es recibida, recibida del otro, como un don, como una gracia, y, por tanto, también como un bien que hubiera podido faltarme, para ser plenamente yo mismo, si yo hubiera carecido del otro[6].

Así pues, es lícito decir, de un lado, que un ser humano nace individuo, «hipóstasis», *ente particular, pero no en calidad de «persona»: sólo puede* llegar a serlo. Puede llegar a serlo, a buen seguro, porque tiene capacidad para serlo, porque recibió en su nacimiento una naturaleza capaz de libertad, de responsabilidad, de conciencia, de comunicación. Pero no llegará a ser persona sino poniendo en acción sus capacidades naturales, y no puede llegar *a serlo más que a través del tiempo, porque la temporalidad está inscrita en* su ser; es la distancia entre lo que es y lo que debe ser, al mismo tiempo que el dinamismo para pasar de lo uno a lo otro. Se puede decir aún que el ser humano nace con la vocación de llegar a ser persona; esta vocación pertenece a su naturaleza, aunque como una tarea a cumplir. Lo específico del hombre estriba *en no ser únicamente* lo *que es por naturaleza y por nacimiento, en no* estar condenado por necesidad natural a permanecer para siempre tal como fue echado al mundo, cosa del mundo, sino en descubrir en su naturaleza una llamada a llegar a ser otro, a llegar a ser lo que no es aún, a proporcionarse a sí mismo lo necesario para nacer a sí mismo como sujeto; forma parte de *su naturaleza ser autocreador de sí mismo*[7]. Está llamada es del orden del ser; más exactamente, es una falta de ser, el carácter inacabado del ser humano, tal como viene al mundo, y que le intima la orden de ponerse en camino para colmar su identidad tal como debe ser. Por ese motivo, las actividades con las que responde a esta llamada, actividades de libertad, de responsabilidad, de conciencia, de comunicación no son simples actos transitivos, ni simples cualidades de personalidad, en el sentido psicológico del término. Se trata de energías del ser, que brotan del ser, energías espirituales mediante las que el ser-cuerpo del hombre se engendra como ser-sujeto; por tanto, todas estas actividades son parte constitutiva del ser humano en cuanto humano, parte constitutiva de la «persona» *en el sentido metafísico del término.*

Por otra parte, la persona no se construye a sí misma completamente sola, como ser solitario cuya soledad sería al mismo tiempo clausura en sí misma

6. Ver los análisis de M. MERLEAU-PONTY 1945, p. 481-520, sobre la percepción del yo como presencia en el tiempo, en el mundo y en el otro, y como libertad.

7. *Ibid.*, p. 517: «Nacer es, a la vez, nacer del mundo y nacer en el mundo. El mundo está ya constituido, pero también nunca constituido del todo. Bajo la primera relación, se nos lanza una llamada; bajo la segunda, estamos abiertos a una infinidad de posibles. Mas este análisis es aún abstracto, pues nosotros existimos bajo la dos relaciones *a la vez.*»

y plenitud en sí misma. La misma falta de ser y la llamada a ser que pone al hombre en el mundo como proyecto de humanidad, lo hace existir como proyecto del otro, en proyección hacia el otro. Esto es así porque la humanidad no puede alcanzar su pleno desarrollo más que en y mediante el encuentro con seres humanos, de tal suerte que ninguno de ellos puede devenir sujeto-para-sí si no es existiendo como sujeto-para-otro. Por consiguiente, la persona humana está abierta al otro, a todo otro, a todos los otros. De ahí procede esa paradoja que consiste en que el ser humano realiza su vocación a devenir persona en la medida de su capacidad de dejarse alterar por el otro. Semejante apertura puede ser llamada, con Karl Rahner, «transcendental», en el sentido de que es ilimitada y de que la vocación de la persona humana es convertirse en otro absolutamente, en dejarse existir como proyecto del Absolutamente-Otro[8]. La revelación aclara esta paradoja cuando dice que el ser humano ha sido creado a imagen de su Creador para existir a su semejanza. Presentimos el interés que tiene esta consideración en el caso de la persona de Cristo. Antes de desarrollarla, no será inútil observar lo que constituye a estas reflexiones en un acercamiento legítimo a esta persona.

Al buscar el modo en que la historia de Jesús es reveladora de su divinidad, no podíamos, por hipótesis, presuponer que existía como persona divina antes de entrar en esta historia. Si lo hubiéramos hecho habríamos sido incapaces de presentarlo como un hombre verdadero e histórico, por lo inherente que resulta el concepto de persona, para nuestras mentes modernas, a la verdad del ser humano. Esta reivindicación se impone en nuestros días con tal fuerza que muchos teólogos aceptan hablar de la «persona humana» de Jesús, aunque tengan dificultades para conciliar este lenguaje con el del dogma. Hablar de este modo no impide en modo alguno reconocer a Jesús como Hijo de Dios. Pues Jesús, lo sabemos, no fue proclamado Hijo de Dios porque se le hubiera considerado, previamente, de naturaleza divina; sino, a la inversa, fue por haber sido proclamado Hijo de Dios por lo que fue reconocido, por vía de consecuencia, de condición divina. Ahora bien, es el relato de su historia el que realiza esta proclamación.

Al buscar en la historia las huellas de su persona, únicamente podemos hablar de ellas en términos de devenir. Eso no excluye que este devenir no tenga un fundamento fuera del tiempo —es ésta una cuestión de la que nos ocuparemos más tarde. Lo único que quiere decir. simple y positivamente, es que Jesús construye su persona en el tiempo mediante la actividad de su libertad y de su conciencia, como lo hace todo individuo humano. La construye como persona de Hijo de Dios. Nosotros hemos intentado mostrarlo observando hasta qué punto y con qué intensidad es conducida su vida por su fe: una fe que lo pone en comunicación íntima con Dios hasta hacerle hablar en nombre de Dios, que le hace tomar conciencia de sí mismo y decir «Yo» llamando a Dios «mi» Padre, que le hace comprometer su libertad con una obediencia continua y radical a Dios hasta identificarse como puro representante de Dios, una vez que le hace obrar como responsable de la identidad de Dios hasta la

8. Ver K. RAHNER 1983, p. 39-54: experiencia de la persona mediante «la experiencia transcendental de la humana transcendencia», que es «pura apertura al misterio».

pérdida de sí mismo. Todas estas actividades de una vida de fe son verdaderamente fundadoras de la persona de Jesús, de la misma manera que actividades del mismo tipo forman parte constitutiva del ser-sujeto de todo individuo humano. Estas nos permiten decir que la persona de Jesús, tomada según su dimensión de alteridad, se ha construido en dirección a Dios, en relación con aquel a quien llamaba su Padre, en proyección filial hacia él.

Al considerar el acontecimiento del Calvario, habíamos visto producirse, de Jesús a Dios, aunque también de Dios hacia Jesús, un intercambio existencial, una comunión viva. Ahí es donde, mediante el trabajo de la muerte, se consuma efectivamente el devenir-Hijo de Jesús, porque Dios, por su lado, se pone en relación a él en postura de Padre[9], en respuesta a la llamada, que él mismo suscitaba, cuando «Jesús, dando un fuerte grito, dijo: Padre, en tus manos pongo mi espíritu»[10].

Un nuevo rodeo por la filosofía, antes de examinar el movimiento recíproco por el que Dios se constituye Padre de Jesús, nos permitirá evaluar la profundidad ontológica a la que tiene lugar esta relación personal de Jesús con Dios como entre Hijo y Padre.

---

9. Según J. JEREMIAS 1972, en part. p. 161-172, la expresión *«abba» («mi Padre»)*, empleada constantemente por Jesús para hablar a Dios o de Dios, expresión que le es familiar, siendo que es absolutamente insólita, «revela lo que constituye el núcleo de su relación con él» y «contiene al mismo tiempo el don total del Hijo que se entrega al Padre en obediencia» (p. 69). Esta tesis (de 1966) ha sido abundantemente discutida, retomada o criticada (así por W. Marchel en 1971), y muy recientemente por J. SCHLOSSER 1987, p. 179-209. Tras aportar muchos matices a la tesis de Jeremias (la expresión no es tan familiar a Jesús como dice), concluye que «Jeremías ha visto justo en lo esencial» (p. 208). Aunque Mc 14, 36 sea el único texto del Nuevo Testamento que pone esa expresión en boca de Jesús, su uso en la comunidad (ver Rm 8, 15; Ga 4, 6) no puede explicarse más que como «una herencia que proviene de Jesús» (p. 203), pues «sólo él, en el marco del judaísmo antiguo, se dirige a Dios llamándolo *abba*» (p. 205). «Su interés para la teo-logía de Jesús me parece residir *en la inmediatez con la que Jesús se sitúa en relación a Dios*, es decir, en la percepción de Dios como absolutamente cercano, directamente accesible» (p. 207, el subrayado es mío). No obstante, observa Schlosser, «desde el momento en que *abba* era probablemente la invocación original del Padrenuestro», no se puede argumentar sobre ella para hacerle significar una relación absolutamente única de Jesús con Dios (p. 208). Observación totalmente justificada: no se puede asentar una demostración sobre esta expresión empleada como un dato histórico. Pero es expresiva de la proyección de Jesús en Dios sobre la que estamos reflexionando.

10. El «fuerte grito» lanzado por Jesús en la cruz, presentado como grito de abandono supremo por Mt 27, 46 y de abandono por Lc 23, 46; Mc 15, 37-39 lo pone en relación con la profesión de fe del centurión romano: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios». Esto es lo que explica W. TRILLING 1971, p. 191-210, que observa en la p. 201: «[Marcos] expresa de este modo el vínculo que existe entre la cruz y la resurrección. Pero entonces, es muy probable que Marcos haya visto [aquí] [...] un grito de triunfo y de victoria.» X. LÉON-DUFOUR 1979, p. 149-167, estudia el «último grito de Jesús» y lo interpreta, en función del salmo 22, citado por Mateo y Marcos: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», como un grito de confianza que mantiene hasta el final el diálogo de Jesús con su Padre: «El TÚ es proclamado por un YO que permanece oculto en el MIO del «Dios mío» *(Eli'atha)*» (p. 161-162). Ver también las notas 14 y 16 de este mismo capítulo.

## EL TRABAJO DE LA KENOSIS EN JESÚS

Conduciremos esta reflexión sobre la base de los análisis de la conciencia de sí realizados por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*[11], aplicados por él mismo a la muerte de Cristo y a la persona del Hijo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*[12]. Estos análisis no han perdido nada de su valor, pues figuran en el origen de la elaboración del concepto de persona en las filosofías contemporáneas. Nosotros los vamos a emplear sobre todo porque están en el trasfondo de la reevaluación de las formulaciones dogmáticas en varios teólogos contemporáneos, especialmente en los que pretenden mantenerse más cerca del relato evangélico.

Por lo demás, no hay que engañarse sobre el uso que queremos hacer de estos análisis. No se trata de sustituir una definición por otra, como si una nueva formulación, mejor adaptada a nuestros puntos de vista y a nuestro proceder, fuera a permitirnos reconocer a la persona histórica de Jesús como persona del Hijo de Dios, sin necesidad de hacer descender a esta expresamente del cielo. Recordemos con vigor que los Padres no descubrieron en los filósofos ninguna definición ya dispuesta de la persona, tal que hubieran podido expresar con ella inmediatamente su fe en Cristo, sino que emplearon siglos en elaborarla, pero que, no obstante, emplearon este término en los concilios mucho antes de que el mismo concepto fuera definido. Si admitimos que, a pesar de todo, sabían lo que querían decir, deberemos pensar que no es la definición, posterior, del concepto lo que constituye el sentido de las definiciones de la fe, sino que la intencionalidad del discurso de la fe es lo que ha elaborado estas últimas. En lo que a nosotros respecta, de modo semejante, tampoco esperamos que una nueva definición filosófica dé valor a nuestro discurso y autorice la expresión de la fe en Cristo. Tras haber recogido en su historia la revelación del Hijo de Dios, a través de la fe, ahora intentamos simplemente elaborar un discurso —un discurso más que un concepto— que nos permita dar razón de esta fe a nuestras mentes modernas y de volver a encontrar en él el sentido del discurso de los Padres. Por eso no vamos a demorarnos en seguir largamente y con precisión de detalle los análisis de Hegel. Para nuestro propósito bastará con esquematizar el movimiento global.

El yo que se forma como conciencia del mundo, mediante la aprehensión de los objetos cuya existencia refiere a sí mismo, no llega a la conciencia de sí, a la aprehensión de sí mismo como sujeto, más que poniéndose frente a otra conciencia de sí, que remite el yo a él mismo con la certeza de ser reconocido por el otro en su singularidad y, por consiguiente, reconocerse él mismo tal como es idénticamente para sí y para otro. La conciencia del yo no se adquiere y la vida del yo no se preserva más que diferenciándose del otro, y para ello el yo debe salir de sí e ir al otro. Mas el primer contacto entre ambos yoes se realiza en la violencia, bajo modo de oposición: el yo aprehende al otro como otro sí mismo, semejante e igual al yo, que repele las

---

11. Emplearé esencialmente la sección IV: «Verdad de la certeza de sí mismo».

12. IIIª parte: *La Religión absoluta*, en part. p. 74-77, 82, 135-136, 150-166. X. TILLIETTE 1977, p. 89-91, nota la evolución del pensamiento de Hegel de una obra a la otra, la segunda estaría más cerca del lenguaje de la revelación histórica.

pretensiones del yo a la singularidad. Se origina una lucha a muerte: para salvar su singularidad, el yo debe eliminar al otro, y, por consiguiente, arriesgar su propia vida. A través de este riesgo y de este desprecio a la muerte es como adviene la libertad, como ruptura de los lazos de dependencia que ligan el yo al mundo, como autonomía conquistada por el sujeto sobre su propio rival. Mas el yo tiene necesidad del otro para ser reconocido: frente al cadáver del otro, no tiene más remedio que volver a caer en la vida orgánica. En consecuencia, debe reconocer el derecho del otro a la vida, reconocer al otro como fin absoluto, en su indesgarrable singularidad, y sólo a este precio, a riesgo de perderse, despojándose de sus privilegios para transferirlos al otro, es como el yo llegará a la certeza de sí mismo, a la certeza de ser para el otro lo que el otro es para mí. El movimiento de oposición concluye entonces en reconciliación: es el reconocimiento del uno por el otro como siendo cada uno diferente e independiente del otro, como el redoblamiento de la aceptación, por ambos, de la semejanza y de la dependencia de cada uno en relación con el otro.

Este recorrido de reconocimiento no se reduce a la intersubjetividad de las dos conciencias que se enfrentan, incluye la totalidad concreta de la vida: vida de trabajo, vida en sociedad, vida moral. El yo que ha sido vencido por su rival y puesto en servidumbre se afirma exteriorizándose en el mundo por medio del trabajo; establecido a su vez en posición de dominación, se ensancha a lo universal; se vuelve autónomo mediante la decisión moral; otorgando su perdón, diciendo sí a su rival, llega a la plena efectividad y certeza del yo reconciliado consigo mismo y con el otro. Todas estas actividades concurren para formar efectivamente el ser-sujeto de la persona. Están acompasadas por un doble movimiento alternativo de salida de sí hacia el otro y de retorno a sí mismo a través del otro, reconciliado consigo mismo. La salida de sí es el momento de la *muerte*, paso a través del límite, trabajo de la libertad que se enfrenta a la muerte, trabajo de la negatividad del ser por el despojo de sí en provecho del otro. El movimiento de reconciliación es el momento del *amor*, proyección de sí en el otro, acogida del otro en mí. Mas la muerte es la prueba del amor, pues «no hay amor más grande que dar la vida por los que se ama»; y el amor es la verdad de la muerte, cuerpo entregado, vida dada y compartida, pues el grano caído en tierra, «si muere, da mucho fruto». El amor que es el fruto de la muerte es el cambio de la muerte en vida, negación de la negación: yo vivo en el otro fuera de mí mismo como en mí mismo y el otro vive igualmente en mí como en él mismo; el otro sigue siendo inexorablemente otro y refuerza el yo en su singularidad. Así la más perfecta posesión de sí mismo se alía al más extremo despojo de sí. La persona se construye en la exinanición de sí misma.

Cabe resumir todos estos análisis en la palabra «proyección»: la persona es del orden del ser en proyecto, se construye por el impulso del amor que echa a alguien fuera de las clausuras del yo y lo proyecta hacia el otro y en otro para construir en él y encontrar en él su verdad. Wolfhart Pannenberg retiene esta idea hegeliana del «don de sí», por el que alguien «se sumerge» en otro, para explicar que la existencia histórica de Jesús se ha realizado en

persona de Hijo de Dios[13]. De hecho, es este movimiento de «proyección» el que se impone si, partiendo de la historia evangélica, se pretende mostrar cómo ha entrado el hombre Jesús en comunidad de ser y de vida con el Dios de Israel. Los relatos evangélicos, las palabras de Jesús dan testimonio abundantemente de este impulso que le llevaba hacia Dios como un hijo hacia su padre. Y la puesta en discurso de la «proyección» de Jesús en Dios es apta para dar razón de la fe en Cristo como persona del Hijo de Dios, en el sentido metafísico de la palabra «persona», puesto que todo ser humano construye su ser persona por medio de un movimiento de este tipo, y en el sentido propio y dogmático de la palabra «Hijo», puesto que la Cruz revela a la fe que esta proyección ha terminado mediante la comunicación de lo más íntimo de su ser que Dios hace a Jesús. La muerte ha encontrado el amor; el trabajo de muerte del cuerpo entregado concluye en el don del amor como explosión de vida, como efusión de Espíritu.

La seriedad de la muerte garantiza la efectividad del trabajo que produce en el ser-persona de Jesús el impulso de amor que le lleva hacia Dios; el trabajo de la muerte sobre su ser garantiza que este impulso le ha proyectado efectivamente hasta Dios, hasta la comunión con el ser de Dios. La muerte realiza radicalmente en él el no a sí mismo y el sí a Dios, un no que le libera definitivamente de los límites del ser creado, un sí que le entrega totalmente a lo que Dios quiere hacer de él, a lo que Dios quiere ser para Jesús y a lo que quiere que Jesús llegue a ser para él. Al sentirse «abandonado» de Dios (Mt 27, 46), Jesús ratifica por sí mismo este abandono abandonándose libremente a la muerte[14]. Mediante semejante negación de sí, renuncia a todo derecho en relación con Dios, incluido el derecho a existir ante su faz, reconoce su nada, se hace y se pretende nada. De este modo rinde, en la medida en que está en poder del hombre, un supremo homenaje a la soberanía de Dios, a su libertad ilimitada; reconoce que sólo Dios tiene derecho a existir, le reconoce todo derecho sobre su persona, incluido el de entregarle a la muerte. Mas este acto de negación de sí es también un acto de libertad absoluta, de total disposición de sí, por el que Jesús, en el mismo momento en que se

---

13. Ver W. PANNENBERG 1971, p. 223-225, 431, 437-440, con referencias a los textos de las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III[a] parte, que hemos citado. P. 224: «Mediante esta idea profunda de que la esencia de la persona es existir por el don de sí a otra persona, Hegel ha incluido la unidad en la trinidad como unidad del don recíproco, por consiguiente como unidad que no se realiza más que a través del acto de este don recíproco.» P. 431: «Jesús es, pues, uno con Dios por el don de sí mismo al Padre; el Padre mismo proclamó la realidad de este don cuando reconoció a Jesús resucitándolo de entre los muertos. [...] Pero estar sumergido en el «tú» significa al mismo tiempo que se participa de su ser. La divinidad de Jesús en cuanto Hijo es así comunicada y fundada por el don de sí mismo al Padre. Realizando este don es como Jesús es el Hijo.» El defecto del análisis de Pannenberg es no tomar en cuenta la muerte de Cristo: no muestra cómo el Padre ha constituido la persona de Cristo entregándose recíprocamente a él en la cruz ni, por consiguiente, cómo Jesús era ya Hijo antes de la resurrección. B. FORTE 1984, p. 160, se refiere también a Hegel a través de Pannenberg.

14. Sobre el «abandono» de Jesús por parte de Dios en la cruz, ver J. MOLTMANN 1974, p. 279-280 («Abandonando al Hijo, el Padre se abandona también él mismo», p. 280); 1984, p. 101-111 («La «tradición» del Hijo revela un dolor en Dios, que no puede ser comprendido más que de modo trinitario», p. 111); E. JÜNGEL 1983, t. II, p. 220: «La muerte de Jesús fue la integral de su existencia en la medida en que esta llevaba a su término el conflicto de la ley con la ley que él había provocado, y eso sobre todo desde el ángulo de su relación con Dios».

entrega a la muerte, le deniega todo derecho sobre su persona, y se entrega a lo que Dios tenga a bien disponer. «Se vacía de sí» radicalmente, hasta la misma raíz de su yo de criatura; se vacía de todo lo que pudiera representar un obstáculo a la penetración de Dios en él, de todo lo que pudiera impedir a Dios expresar y contemplar en él, en Jesús, su propia verdad de Dios; se vacía de todo, excepto del amor que le ha conducido hasta ahí, que es su último soplo de vida, y que entrega finalmente a Dios como una prenda, como una semilla —última «proyección» de su por-venir en Dios. Tal es el momento de la muerte en Jesús, que se abre sobre el infinito del amor de Dios[15].

San Pablo hace comenzar este trabajo de «exinanición» desde la entrada de Jesús en la historia (Flp 2, 7): es un trabajo de toda su vida. Eso es —la continuidad ininterrumpida desde el comienzo— lo que da sentido a la muerte de Jesús junto con el poder de fundamentar su persona, a pesar de que su muerte constituye la efectividad y la radicalidad de todo lo que acaba en ella, de toda la intencionalidad que conduce la vida de Jesús hasta proyectarla en la muerte por Dios y en Dios. Su primera negación tiene que ver con la «condición divina» (Flp 2, 6) que le venía de su calidad de último Enviado de Dios; lejos de pensar en igualarse a Dios, renuncia a los privilegios ligados a su función, tal como cuenta el relato de su tentación en el desierto: «Adorarás al Señor tu Dios, sólo a él servirás» (Mt 4, 10); confiesa el derecho exclusivo de Dios, no se atribuye ningún derecho sobre él. Se pone, pues, en «condición de siervo», sin querer vivir más que en los límites de la condición humana, no pretendiendo ser ni parecer otra cosa que hombre (Flp 2, 7). Por esa parte, no intenta singularizarse en medio de la masa humana, no quiere ser más que uno de nosotros; pero eso, precisamente, lo quiere incluso cuando podría no serlo, no quiere ser ante Dios diferente a lo que somos nosotros; compromete toda su libertad a fundirse en el anonimato, en lo universal humano.

Sin embargo, por otro lado, el trabajo de negación de Jesús versaba asimismo sobre los límites de su condición humana. No es que aspirase a escapar a estos límites, aunque tampoco quería encerrarse en la clausura de esta condición. Como sus antepasados en tiempos de su vida nómada, aspiraba a un más allá, a una «patria mejor», a la casa de Dios (Hb 11, 10.16) —es lo que cuenta simbólicamente el episodio de la visita al Templo en su infancia: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que tengo que estar en casa de mi Padre?» (Lc 2, 49). En cuanto asume su misión, se aleja del lugar de sus orígenes, comienza una vida errante: «El Hijo del hombre no tiene donde poner la cabeza» (Mt 8, 20), rompe sus vínculos con su tierra (11, 20), separa su persona de las estructuras de parentesco: «¿Quién es mi madre y quiénes mis hermanos?» (12, 48), desaprueba a esa patria suya que le rechaza (13, 57), toma sus distancias respecto a su pueblo: «El Reino de Dios os será quitado»

---

15. E. JÜNGEL 1983, t. II, p. 204-221, cuenta también la constitución histórica de la persona de Jesús como Hijo de Dios mediante el abandono total de su yo a Dios y a los otros. P. 215: «La relación consigo mismo de este hombre consistía fundamentalmente en dejar a Dios estar-ahí en cada acto de su vida como el Dios que se impone. Jesús se *dejaba* devenir más cerca de Dios de lo que lo estaba de sí mismo. *Así era persona, así era él mismo* [...]. Pero justamente en virtud de su abandono sin restricción en Dios es como, desprovisto en un sentido fundamental de pretensiones para consigo mismo, podía existir enteramente para los otros» (el subrayado es mío).

(21, 43), desaprueba el pasado de sus mayores: «Vosotros colmáis la medida de vuestros padres» (23, 32). Proyecta la duda sobre su origen: «Me conocéis a mí y sabéis de dónde soy. Pero yo no he venido por mi cuenta [...]» (Jn 7, 28); a través de su negativa a encerrarse en un origen humano es como reivindica otro lazo de filiación: «Ellos le dijeron entonces: ¿Dónde está tu padre? Jesús respondió: Vosotros no me conocéis a mí ni conocéis a mi padre» (8, 19).

No sospechemos demasiado pronto, ni siquiera cuando leamos el evangelio de Juan, que Jesús emplea un doble lenguaje, insinuando y disimulando a la vez su origen divino, negando su extracción humana para atribuirse otra procedencia anterior al tiempo y de otra naturaleza. Su condición de siervo no es diferente a su condición de hombre, forma parte de su ser y no del aparecer, no intenta evadirse de ella. Él, que se niega a igualarse a Dios, tampoco pretende elevarse por encima de nosotros, sino más bien ocupar el último sitio. No es en el pasado donde busca su verdadero origen, sino delante de él; este origen es algo a conquistar y a recibir, a descubrir y a ser reconocido; es su proyecto de ser. Lo que proyecta Jesús hacia Dios no es la reivindicación de otra naturaleza, de la que gozaría ya, sino el deseo de no existir ya más que para Dios y de él, de no deberse a ningún otro más que a él y deberle todo, de vincularse a él con los lazos más fuertes que pueda haber, de pertenecerle en exclusiva, de recibirse totalmente de él y, para ello, consumar en Dios y por él todo lo que ha recibido de su origen humano, de desaparecer en Dios para renacer de él, completamente nuevo, como su Hijo.

Jesús no pretende ser Hijo de Dios a la manera de un hijo de rey que comparte el trono de su padre, sino más bien en el sentido de la palabra griega *παῖς*, título bíblico con el que los primeros cristianos gustaban llamarle y que significa a la vez niño, niño pequeño, y siervo, joven esclavo. Su proyecto filial no rechaza nada de su condición de siervo. En cuanto hombre es el más pequeño de sus hermanos, el siervo de todos, que aspira a anudar con Dios unos lazos personales tales que vuelva a ser niño, niño de otro, que llegue a ser para Dios un niño.

Si todo ser humano forma su persona entrando en relación con otros, él eligió a Dios como ser con el que se relaciona, y sólo a él. El ser humano que forma su persona mediante las actividades que le hacen presente en el mundo y en la sociedad, en el campo del trabajo, de la cultura y de la moralidad, no logra nunca ir a los otros en una actitud de total desprendimiento de sí, necesita tener para ser, de tomar en otra parte para construir lo que quiere ser, de poseer las cosas del mundo y a los otros para poseerse; no concibe ser-persona fuera de la posesión de sí, nunca es libre en relación con su yo, no llega a la libertad de disponer de sí para el otro; de entregarse plenamente, para ser él mismo, a la plena disposición del otro, para lo que quiera. Eso es lo que Jesús logró realizar respecto a Dios. A decir verdad, no se vuelve persona de modo diferente en su relación con Dios y en su relación con los hombres. Trata con los otros a título de siervo de Dios y se presenta ante Dios reduciéndose a no ser más que el siervo más pequeño de sus hermanos. Tanto de un lado como del otro renuncia a toda posesión del mundo o de los otros y sobre todo de Dios, y así es como destruye en él toda posesión de sí, para no ser más que el otro del otro. Pierde su yo para salvarlo, lo pierde como

ser-en-el-mundo-para-sí, lo salva como ser-en-Dios-y-para-Dios; todo lo que pierde de su ser-en-el-mundo, lo recobra en Dios, como ser renacido de Dios, como persona de Hijo de Dios.

Saliendo bien allí donde fracasan todos los demás, precisamente porque no ha buscado «realizarse», es el primero, y el único, en consumar la vocación del ser humano de llegar a ser persona «a imagen y semejanza de Dios». Su carácter filial divino se inscribe, ontológicamente, en la apertura inicial del ser humano a la alteridad que este está llamado a asumir en Dios[16]. Pero dado que lo logra haciéndose el siervo de sus hermanos, Jesús destruye en beneficio de todos el poder del pecado, el obstáculo que el egoísmo y la codicia levantan en el camino del destino humano, les abre en sí mismo un camino nuevo por el que todos podrán acceder allí donde él ha subido para atraerlos a sí (Jn 12, 32). Con él ha llegado el tiempo de la «liberación» que es la «consumación del tiempo» (Ga 4, 4-5), aunque también el tiempo inicial de la venida al mundo del primer hombre «consumado» tal como Dios lo creó, y toda la humanidad está llamada en él a la gracia de compartir su carácter filial: «La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!» (Ga 4, 6).

Parece, pues, legítimo decir, como lo hace W. Pannenberg, que Cristo es Hijo de Dios «en cuanto es este hombre», puesto que su persona de Hijo es la consumación, en él y por él, de la vocación de todo hombre a llegar a ser hijo de Dios[17]. Lo que no le impide ser Hijo único, puesto que es en él y por él donde todo hombre es adoptado por Dios como hijo. Así, acusado de blasfemia «porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios», Jesús les respondió: «¿No está escrito en vuestra Ley: Yo he dicho: dioses sois?» (Jn 10, 33-34). Esta respuesta no era una finta: él no negaba ser único a la mirada de Dios, pero afirmaba serlo en vinculación con todos sus hermanos. Él no se ha hecho dios, no podía hacerse Hijo de Dios si no estuviera llamado eficazmente a ello por Dios, en vistas a su misión. Mas esta llamada era tan singular que Jesús la recibía como viniendo de «su» Padre, porque Dios, por su lado, se hacía el Padre de este hombre y lo tenía por único. Esta relación de Dios con Jesús es la que vamos a examinar ahora.

## DIOS EN PROYECCIÓN EN LA HISTORIA

La constitución de la persona resulta de la interrelación de dos conciencias de sí que se alteran mutuamente identificándose la una a la otra. Tras haber considerado esta relación tal como se construye del lado de Jesús en relación

16. Llego aquí, aunque por una vía diferente, a la idea rahneriana de «cristología transcendental», ver K. RAHNER 1983, p. 220-258: Cristo como acontecimiento absoluto de la autocomunicación de Dios a los hombres. P. 247: «El hacerse-hombre de Dios es el caso único y *supremo* de la consumación esencial de la realidad humana, que consiste en que el hombre exista perdiéndose en el secreto absoluto que nosotros llamamos Dios.» La diferencia estriba en que yo me considero obligado a mostrar que eso ha advenido por la existencia histórica de un hombre: Jesús. Ver el capítulo III de esta misma obra.

17. Ver W. PANNENBERG 1971, p. 359 y p. 442-448 donde el autor, refiriéndose a Rahner, presenta «la filiación de Jesús como culminación de la personalidad humana».

a Dios, vamos a verla por la otra cara para ver si Dios se pone en relación a Jesús en el mismo estado de desposesión de sí y de proyección de sí en el que Jesús se puso respecto a Dios. Pues el tránsito de Jesús hacia Dios no puede realizarse en la efectividad del ser-ahí como persona de Hijo de Dios más que a condición de que Dios responda a este «proyecto» con la misma seriedad y la misma radicalidad, o, más bien, que él mismo haya suscitado este proyecto de Jesús comprometiéndose a él con la misma absolutidad: que se abra a Jesús para acogerlo en sí, que acepte negar su autosuficiencia y dejarse alterar hasta el punto de no existir ya más que para Jesús y en relación a él como Jesús lo hace respecto a él.

El análisis que hemos hecho del concepto de persona reclama *a priori* esta perfecta reciprocidad. Mas otro *a priori* parece oponerse a ello: ¿es posible hablar de la persona del Padre como nosotros lo hemos hecho de la de Jesús, siendo que la primera no tiene existencia histórica como la tiene la segunda? A esta dificultad se le puede dar dos respuestas, que orientarán la continuación de nuestra reflexión.

La primera respuesta es que el discurso teológico se hundiría en la incoherencia si hubiera que hablar de una manera de la persona del Padre y de otra de la de su Hijo Jesús, y en la ininteligibilidad si se diera a la una o la otra un sentido diferente al que el pensamiento moderno da al término «persona». Cabe presumir que este concepto se realiza en Dios de modo distinto a como se realiza en nosotros, aunque la analogía no nos será de gran ayuda dado que ignoramos si tiene sentido decir que Dios es persona. Lo decimos porque le atribuimos una naturaleza inteligente, dotada de voluntad, de conciencia, etc., aunque tampoco sabemos qué sentido tiene hablar de la «naturaleza» de Dios como lo hacemos cuando hablamos de los seres del mundo. Que Dios es «persona» lo sabemos por la revelación: porque habla, porque se compromete en unas relaciones de lenguaje con otros individuos. Pero eso remite a las bases lingüísticas sobre las que se funda el concepto moderno de persona. Es persona quien habla a otro. Ahora bien, Jesús es el último interlocutor de Dios (Hb 1, 1-2). Eso es lo que autoriza a poner en relación de reciprocidad el ser-persona del uno y del otro.

La segunda respuesta es que la persona de Dios tiene una existencia histórica por la misma razón que es persona: porque habla, porque hace historia con los hombres y se liga a ellos mediante los lazos de esta historia. No tiene historia en sí misma en cuanto es divina. La tiene en tanto se revela, lo que quiere decir que se exterioriza a través de un lenguaje y de una historia de salvación. Con mayor razón aún Dios adquiere una existencia histórica cuando se liga a Jesús para concluir en él esta revelación y esta historia, pues ese lazo carecería totalmente de efectividad por su parte si Dios no aceptara dejarse arrastrar en esta historia a la que él mismo arrastra a Jesús. Esto es lo que nos autoriza a decir que, en esta historia, Dios «deviene» padre, Dios adviene en persona de Padre.

Lo que «sucede» en Dios en el curso de la historia de Jesús, y singularmente en su pasión, no lo podemos deducir de razonamientos abstractos y *a priori*, únicamente podemos inferirlo sobre la base del relato evangélico, trasladando a Dios lo que sucede en Jesús. Este traslado reposa sobre el principio de que Dios se manifiesta en Jesús tal como es en sí mismo, en el sentido de que se

exterioriza en el ser de Jesús tal como deviene en su ser propio: viene a existir en Jesús como en sí mismo, en una comunión de existencia tal que existe en sí como ser-para-el-otro, como Padre de aquel que ha hecho pasar a él toda su razón de ser. Este principio reposa a suvez en tres presupuestos que vamos a desarrollar: 1. En primer lugar, la manifestación de Dios en la historia pertenece a su ser, es del orden del ser manifestado; 2. A continuación, la historia de las manifestaciones de Dios es la exteriorización de lo que Dios deviene en sí y para sí al convertirse en actor de nuestra salvación; 3. La exteriorización de Dios en el acontecimiento de Jesús muerto y resucitado es un acto de kenosis, un acto de desaparecer en Jesús como en otro sí mismo, entregado a la exterioridad, y un acto de aparecer así en Jesús como Padre de un Hijo y Donante del Espíritu. El desarrollo de estos presupuestos obliga a remontar a los orígenes de la revelación; el término del proceso nos conducirá de nuevo a la historia de Dios con Jesús.

La manifestación de Dios es del orden del ser-manifestado. Eso significa, de una parte, que corresponde al concepto de Dios, y, por tanto, a su ser, manifestarse; y de otra, que Dios existe en la manifestación que él se da y no existe sin ella. La primera afirmación se encontraba ya en los apologetas judíos y cristianos que combatían el paganismo, y también en los teólogos que rechazaban la idea de un dios invisible diferente del Dios de la creación y de la salvación. Pues Dios no es un ser al que se encuentra entre otros seres en el mundo. Le corresponde a él descubrirse y hacerse reconocer, en los dos sentidos de la palabra: hacer saber, mediante sus obras y sus gestas, que existe en plenitud de poder y que tiene entre sus manos el destino de los hombres, e imponerse así a la adoración de estos, reclamar sus homenajes, hacerse atribuir un culto que dará testimonio de su divinidad a los ojos de todos. Un momento de escenificación, «espectacularización», entra necesariamente en su concepto: Dios es un ser-adorado, y no sólo adorable, un ser expuesto a la adoración de los humanos. No se daba culto a los emperadores romanos porque se les creyera de una esencia superior a la de los otros hombres; estaban divinizados, tomaban un sitio en el mundo de los dioses porque se les daba culto a título de mandatarios del poder divino.

De ahí se sigue esta segunda afirmación: Dios existe en su manifestación y no sin ella. En la visibilidad que le da el culto es donde adquiere un ser de adoración, su ser-reconocido-como-Dios. Privado de visibilidad, pierde su efectividad: ya no es expuesto por encima de los seres de aquí abajo. Pero está efectivamente ahí en esa visibilidad, pues él es quien se da a ver, existe por hacerse adorar[18]. Por ese motivo los pueblos paganos se mostraban dispuestos de buena gana a acoger a los dioses de los otros pueblos, así los romanos aceptaban dar culto a los dioses de los pueblos que habían colonizado: la religión de estos últimos daba testimonio de la divinidad de sus dioses,

18. Ver las bellas reflexiones de J.-P. VERNANT 1986 sobre los «cuerpos de los dioses», *v. g.* p. 37: «Es la divinidad quien, para manifestar su presencia, elige hacerse visible bajo la forma de *un* cuerpo más bien que de *su* cuerpo»; p. 42: «Todas las operaciones del culto suponen una incorporación de lo divino: ¿cómo podrían los hombres instaurar con los dioses un comercio regular de intercambios [...] sin que los Inmortales se hagan presentes en este mundo, bajo una forma visible, precisa, en tal lugar y en tal momento?»

cuyos favores tenían interés en conquistar los mismos vencedores. Posiblemente por el mismo motivo, los atenienses, «hombres de religiosidad escrupulosa *[superstitiosiores]*», habían levantado un altar «al dios desconocido» (Hch 17, 22-23): tenían miedo a ser encontrados irreligiosos con respecto a alguna divinidad desconocida de ellos. Esta misma idea subyace en la refutación de la idolatría por los apologetas judíos y cristianos: las divinidades paganas no existen más que en las imágenes que las representan y los cultos que se les tributan; si se destruyen las imágenes y los cultos, las divinidades desaparecen por el mismo efecto. Esta refutación, es sabido, no impidió a los judíos de los tiempos bíblicos, como tampoco a los cristianos del mundo romano, ceder furtivamente a la tentación de adorar los «ídolos»: la visibilidad que conservaban en torno a ellos continuaba otorgándoles prestigio, una sospecha de divinidad. Por eso los monoteísmos no tienen descanso hasta que han destruido todos los demás cultos; lo más frecuente es que lleguen a ello menos por haber extirpado el paganismo de los espíritus que por haber asimilado sus prácticas.

También el Dios de la Biblia reivindica un ser-manifestado, bien-conocido: él se manifiesta a través de sus obras. El acto creador, que significa su transcendencia situándolo por encima del mundo, no impide que tome visibilidad en este mundo, en cuanto las criaturas, reconocidas como tales, «narran su gloria» (Sal 18, 2): su Nombre se lee como en un libro abierto en el mundo de la creación. Los teólogos escolásticos se sintieron obligados a no poner en Dios más que una «relación de razón» en relación con el mundo y a subrayar su independencia total respecto a la creación. Es ésta una idea más filosófica que bíblica. Tanto para los escritores sagrados como para los antiguos teólogos cristianos, Dios es dios lo mismo que es creador y señor; el título «Señor», que expresa su dominio sobre las criaturas, es el nombre propio de Dios, reconocido por Dios porque él es el único Señor (Dt 6, 4; etc.); «dominación» es sinónimo de «divinidad». La «notoriedad» que le confieren sus actividades creadoras y señoriales es lo mismo que establece su supremacía «por encima de todos los dioses», remitiéndolos a la nada al retirarles todo derecho sobre cualquier cosa o persona.

A diferencia de los otros dioses, y para no ser confundido con ellos, Yahveh se abstiene de identificar su existencia con ninguna manifestación visible de su ser-ahí: se niega a mostrar su «forma» (Dt 4, 12), prohíbe que se haga de él cualquier imagen (5, 8). Eso no le impide manifestarse aquí y allá y hacer saber que está ahí: habla. No se contenta con hacer una proclamación desde lo alto del cielo, va delante de los hombres y tras ellos, los interpela y les responde; mediante este intercambio de palabras contrae «alianza» con ellos, entra en su historia y se liga a ella. Entra, pues, en representación, se hace presente a través de actos de lenguaje, inscribe su existencia en tales manifestaciones históricas, y su existencia adquiere un devenir efectivo en el desarrollo de esta historia.

Aquí se inserta nuestro segundo presupuesto; esta historia es la exteriorización de lo que Dios deviene en sí y para sí. Eso quiere decir que la historia en que «interviene», en interacción con los hombres, no es una simple representación exterior a él mismo, que seguiría siendo del orden del hacer, sino que es la exterioridad de lo que él deviene en sí mismo cuando deviene para

nosotros coactor de una historia de creación y de salvación. Este presupuesto consiste en tomar en serio la revelación como desvelamiento de lo que adviene a Dios por el hecho de advenir a la historia.

En efecto, sólo el Dios de Israel, el Dios de Jesucristo, entre todos los dioses de las otras religiones, se revela, no sólo *por* su palabra, sino *en* intercambios de palabras que van puntuando una historia, «conversando con los hombres» (Ba 3, 38), haciendo comercio con ellos, de tal suerte que esta historia se vuelve la suya: en eso estriba la singularidad de este Dios, que resulta capital tener en cuenta para acceder a la verdad de su ser. Ser de lenguaje: existe por hablar, existe en la relación de lenguaje, *es* la palabra intercambiada. Ahora bien, esta palabra no es únicamente la suya, es también la nuestra, es la mezcla de voces que se interpelan y se responden. Desde el primer acto de revelación, Dios compromete su existencia en la nuestra, se hace existir en la historia en que intercambia palabras con nosotros.

Algunos teólogos judíos de nuestro siglo, Martin Buber[19], Franz Rosenzweig[20], explotando los recientes progresos de la lingüística, han subrayado este punto: Yahveh es un ser que dice Yo. Existe, por consiguiente, en un acto de lenguaje, como nosotros, los seres humanos, que nos interpelamos los unos a los otros y que esperamos la respuesta del otro para entrar en la posesión y la certeza efectiva de nuestro yo, reconocido por el otro, hacemos también. Yahveh aparece en la historia dirigiéndose a Abraham; introduciendo su Yo en el de Abraham, le confía su existencia, se hace dependiente de él para estar-con-nosotros: si Abraham no le responde, Dios desaparece inmediatamente de la historia, no viene a la existencia en cuanto Dios revelado. Ya un autor de la Cábala, citado por Rosenzweig, hace decir a Dios, dirigiéndose a sus fieles: «Si vosotros dais testimonio de mí, yo seré Dios; de lo contrario, no[21].» A buen seguro, existe para hablar, mas debe hablar para existir como Dios, es decir, tal como acabamos de verlo, para existir como ser manifestado, reconocido, adorado. Es también cuando dice Yo, y se le responde Tú, cuando empieza a existir como persona; y dado que depende, para existir como Dios y como persona, de la respuesta de aquel a quien se dirige, toma un nombre personal que hace referencia a esta otra persona: «Dios de Abraham», «Soy yo el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3, 6).

Sentimos la tentación de objetar que, si se lleva demasiado lejos la comparación, se caería en antropomorfismos dudosos, puesto que se acabaría por hacer depender la existencia de Dios de la palabra, no sólo de la suya, sino

19. M. BUBER 1959: Dios se manifiesta en la revelación como el Tú eterno frente al cual puede afirmar el hombre su Yo en lo absoluto; esta relación Yo-Tú crea un lazo indisociable entre Dios y el hombre.

20. Ver S. MOSES 1977: refiriéndose a *Die Stern der Erlösung* (1921), explica el autor que, para Rosenzweig, Dios se revela en diálogo con el hombre, negándose a sí mismo al confiarse al hombre. P. 518: «Todo sucede como si Dios renunciara por un instante a su ser para confiarlo al hombre. [...] La fe no consiste, por tanto, en creer que Dios existe, sino en hacerle existir». P. 521: «Dios niega su ser en provecho del hombre en el momento en que este afirma el ser de Dios negando su propia autonomía.»

21. *Ibid.*, p. 518. Hemos presentado en la p. 206 una cita ligeramente diferente de Rosenzweig, referencia en nota.

incluso de la nuestra, a imagen de los humanos que se sostienen mutuamente en la existencia por las palabras que se intercambian entre ellos; es posible que los antropomorfismos sean inevitables, puesto que la Biblia es la primera en sucumbir a ellos, pero la teología debe usarlos con espíritu crítico. Esto es absolutamente verdad. Pero entonces la crítica se debe centrar ante todo en el fundamento de todos estos antropomorfismos, que es el concepto mismo de revelación, que los teólogos acostumbran a usar con tanta seguridad como ingenuidad. Pues es bien evidente que Dios no tiene ni voz ni discurso; si se supone que nos inspira directamente su pensamiento, nosotros somos impotentes del todo para ponerlo nosotros mismo en forma de discurso, pues lo ignoramos todo sobre la gramática que articula la lengua de Dios, puesto que nosotros no tenemos otro pensamiento que la lengua hablada: el «verbo interior», como dice Agustín, es también lenguaje articulado. En consecuencia, deberíamos admitir que son nuestras propias palabras las que colocamos «en la boca de Dios» y las llamamos «palabra de Dios».

Entonces, ¿no habla Dios? ¿somos nosotros quienes imaginamos sus palabras? De ninguna manera. Él no habla en palabras como nosotros, es verdad: ese es el antropomorfismo que resulta justo criticar. Sin embargo, no somos nosotros quienes le hacemos hablar, es Dios quien nos hace hablar de él. Nos hace hablar cuando nos vuelve hacia él para dirigirle la palabra; nos vuelve hacia él cuando se pone frente a nosotros en posición de interlocutor; toma esta posición cuando viene a nosotros para inclinarnos y empujarnos hacia delante; viene a nosotros en un acontecimiento de la historia que es un acontecimiento de lenguaje, puesto que su acercamiento hace hablar —un acontecimiento de lenguaje que es un acontecimiento de la historia, puesto que este hablar hace moverse: «Yahveh dijo a Abram: Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande [...] Marchó, pues, Abram, como se lo había dicho Yahveh [...]» (Gn 12, 14). Comienza una historia en una relación Yo-Tú que es un acontecimiento de lenguaje[22]. La «palabra de Dios» no es propiamente la palabra referida, es más que eso, es la historia contada, y esta historia es de un extremo al otro una relación Yo-Tú.

Dios adquiere en esta historia una existencia histórica, que es su ser-con-nosotros; adquiere en esta relación su existencia personal, un ser-para-el-otro, para el hombre, como en el exterior de él, y la reflexión de esta exterioridad sobre su interioridad le pone en la efectividad de su ser-para-sí de Dios reconocido como Dios tal como él se conoce en sí mismo. Adviniendo al lenguaje, Dios adquiere un comienzo y un devenir. Estos términos son aún antropomorfismos, pero no tenemos que desprendernos de ellos, pues tienen su verdad, basta con corregirlos. El hombre *comienza* porque recibe la exis-

22. Sobre esta observación reposa el principio, magníficamente desarrollado por E. JÜNGEL 1983, t. II, p. 121-145, de que «Dios mismo quiere ser narrado» (p. 129): en su persecución amorosa del hombre, el ser de Dios se vuelve historia, por esa razón, explica, la teología tiene necesidad de la narración (p. 142). Esta historia se hace reconocer, en el relato evangélico (p. 136-137), como «la identificación de Dios con el *único* hombre Jesús *en favor de todos los hombres*» (p. 121, el subrayado es del autor), y por eso mismo el ser trinitario se revela en la «humanidad de Dios» como una historia advenida y siempre adveniente (p. 131).

tencia cuando es lanzado al tiempo; Dios, porque adviene al tiempo cuando le da el sentido de una historia. No es verdad en sí decir que Dios comienza a ser Dios, pues, reconociéndolo Dios, le ponemos necesariamente fuera de los límites del tiempo. Pero sí encierra una verdad para nosotros: nos obliga a confesar que no le conocemos al margen de la revelación, necesariamente limitada, en que acogemos su venida, en la fe, como un don gratuito, como una sorpresa graciosa, sin pedirle certificado de existencia ni carnet de identidad. El hombre *deviene* por indigencia de ser, en el sentido de que no es aún lo que será, y que ya no será lo que ha sido, pues su existencia explota en el tiempo que la penetra de parte a parte; Dios, por el contrario, toma de sí todo lo que deviene y lo conserva para siempre en sí, pues la temporalidad no forma parte intrínseca de él. Eso no es óbice para que tenga sentido decir que Dios *deviene*: a causa de la sobreabundancia de su ser, tiene en él un tesoro de posibilidades de ser infinitas, que lleva de la existencia-para-sí a la actualidad, consumándolas sin destruirlas, haciéndose existir de lo que toma de sí, sin ser más ni poder ser menos, pues existe tanto por lo que es en potencia de ser como por lo que es en la efectividad de la existencia; lo que le es posible ser no le supone una carencia, su efectividad no agota nunca todas sus posibilidades, su existencia no choca en ningún punto con los límites del ser.

Paul Tillich, observando que la Biblia llama frecuentemente a Dios «el Viviente» (ver Is 49, 18; Jr 10, 10; Ez 5, 11; Dn 6, 26; etc.) y le atribuye todas las características del ser vivo, observa que este último existe esencialmente en el modo del devenir: actualiza todo lo que le es posible ser, experimenta todo lo que tiene posibilidad de ser como un deber-ser, se asigna tareas a cumplir, se lanza hacia adelante, se proyecta en el futuro; el viviente está en todo momento en proyecto de ser[23]. Tillich concluye que es legítimo atribuir a Dios un devenir, siempre que se excluyan de él las modalidades temporales propias de las criaturas que viven en el tiempo, la dislocación de la existencia entre pasado, presente y futuro. Pero es conveniente y útil hablar de Dios en términos de devenir, para presentarle como verdadero viviente y para arrancarlo a la vulgaridad de la existencia inmóvil e inmutable en que le confinan la mayoría de los filósofos y los teólogos[24]. No ahondaré más en estas consideraciones, pues el propósito de Tillich es ahistórico, apunta a lo que Dios es en sí, mientras que el mío se sitúa expresamente en la perspectiva de la revelación histórica. Me basta con haber establecido, mediante todas

---

23. P. TILLICH 1970, t. II, p. 218-224. El proceder de E. Jüngel (citado en la nota 15 y en la precedente) que habla de Dios como «un acontecimiento del amor», cuyo ser consiste en «venir» en la historia, que viene a sí mismo viniendo a los hombres, ilustra también, aunque desde una perspectiva histórica y trinitaria, el tema del devenir de Dios. Este proceder ha sido analizado por G. LAFONT 1986, p. 282-291, que critica, p. 291-295, su «tendencia monista» en el sentido de que «la *identificación* de Dios con el hombre *es* su *identidad* y *vice versa*» (p. 293). Mas esta crítica me parece que no tiene suficientemente en cuenta la finalidad cristológica de este proceder.

24. Ver W. PANNENBERG 1971, p. 409: «El cambio no puede ser apartado del ser mismo de Dios, pero esto no debe atentar contra su identidad. Esta última, por otra parte, no es compatible con un devenir en Dios mismo más que si la eternidad y el tiempo no se excluyen mutuamente. Ahí reside [...] el punto crítico de la identidad de Dios.»

estas reflexiones, la legitimidad teológica de referir al interior de Dios, a su ser-para-sí, el devenir-para-nosotros que adquiere en la historia.

Ahora bien, precisamente en su encuentro con Abraham, Dios se asigna una tarea a realizar, se abre un futuro en la historia, se proyecta en el futuro: «De ti haré una nación grande [...]». Mediante esta promesa se liga a la persona de Abraham para el presente; se compromete con su descendencia, para el futuro. La promesa de hacer es el acto por el que se hace existir-para-otro —para Abraham en ese momento— y se otorga devenir-para-este-pueblo en el futuro. Por este mismo hecho, empieza a existir-para-sí como Dios de Abraham y se obliga a deber-ser en el futuro Dios de este pueblo. Se manifiesta, pues, en *proyección* hacia el futuro, en *proyecto de ser*.

Hasta qué punto le concierne personalmente esta proyección, hasta qué punto interesa a su devenir-persona, lo podemos advertir observando que Dios llama ya a la existencia a este pueblo que aún ha de nacer de Abraham. Él es quien le dará la existencia, como un padre a su hijo; por eso le llamará «mi hijo», mi «primogénito». Pronto le prometerá una descendencia a David, y estas promesas renovadas mantendrán más tarde en el pueblo la expectativa de un Mesías enviado de Dios; releídas retrospectivamente, esas mismas promesas muestran a Dios en *proyecto de paternidad* desde su primera aparición a los hombres. Resulta asimismo interesante advertir que Dios se da en Abraham un devenir indeterminado, pues su promesa se extiende a los confines ilimitados del tiempo y del espacio: «Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gn 12, 3). No se liga, pues, únicamente a este individuo y a este pueblo, no encuentra plenamente ni en el uno ni el otro materia para realizar del todo su ser-para-otro, ni materia para satisfacer su proyecto de paternidad: Dios no puede realizar en ser-para-sí lo que deviene para los otros más que si encuentra y se da otro sí-mismo.

Se observará, finalmente, que, mediante esta proyección ligada a una promesa, Dios se compromete con un futuro incierto. Su presencia reconocida en la historia dependía, en aquel momento, de la obediencia y de la confianza de Abraham en su llamada y en su palabra, y, de cara al futuro, de la fidelidad del pueblo que había de nacer de la descendencia de Abraham. Al manifestarse en un acontecimiento de lenguaje, toma una existencia «expuesta» muy diferente a la de las divinidades paganas: estas últimas, ya lo hemos dicho, se exponen a la adoración de los fieles en el culto,Yahveh, por su parte, a las incertidumbres de la historia y a las negativas de los hombres. La revelación en la historia adopta la forma de una «kenosis» —y en este punto pasamos al tercer presupuesto de nuestro proceder.

## EL DESPOJO DE DIOS

El hecho de que Dios desaparezca en la cruz a la mirada del mundo, puesto que en ella no se manifiesta con poder como el Dios anunciado por Jesús, el hecho de que desaparezca a la mirada del creyente en el ser mismo de Jesús, puesto que este resucita como Viviente, en plenitud de vida divina, es algo que se muestra coherente con la historia de la revelación desde su comienzo. El acontecimiento de la Cruz es en algunos aspectos la vuelta al origen, o

más bien la reduplicación del Comienzo, y la coherencia de estos dos extremos los ilumina mutuamente. Tendemos espontáneamente a dar a la palabra «revelación» el sentido de un descubrimiento en potencia de la presencia de Dios, olvidando que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento remiten al final de los tiempos la manifestación de su gloria, es decir, de lo que él es en sí mismo y para sí mismo. En realidad, la historia de la revelación es más bien la de la ocultación de Dios, que se despoja de los prestigios que nosotros atribuimos a la divinidad y no se manifiesta a nosotros más que a través de la no evidencia de la fe. Pero ocultándose de esta manera es como suscita la fe de los creyentes y los hace caminar, tras sus pasos, hacia el conocimiento de su verdad: Dios en kenosis en la historia que concluye en la muerte de Jesús y en su resurrección como Hijo de Dios.

Para calibrar hasta qué punto se oculta cuando se revela a Abraham en una relación Yo-Tú, pensemos un instante en el esplendor de las representaciones paganas de la divinidad, justo testimonio de la idea que los seres humanos se hacen de ella desde los tiempos más remotos. En Egipto y en otras naciones de alrededor, se adora a los dioses en cuerpos de animales: símbolos de vitalidad poderosa, de genitalidad sobreabundante, de fuerza y de rapidez. En Grecia, la individualidad de los dioses toma forma en la obra de arte, en el bello cuerpo humano, el del joven atleta: símbolo de la incorruptibilidad de la vida, de la juventud sin ocaso, de la gracia y de la agilidad del movimiento. La rapidez de la carrera ha brindado una de las etimologías de la palabra «dios»: *θεός*, *θέω*, correr —la velocidad de sus desplazamientos hace a los dioses omnipresentes. Mas la hermosa apariencia de la divinidad, impotente para dar razón del destino trágico de los humanos, se disuelve, al decir de Hegel, en la risa de la comedia griega, anunciadora de la muerte de Dios: «El Gran Pan ha muerto.»

La revelación de Dios a Abraham puede ser considerada como la primera historización de esta muerte de Dios: aparición sin apariencia, despojo del atributo divino por excelencia de la visibilidad, unido, como contrapartida, a la proximidad de Dios, que asume lo trágico de la historia de los hombres y suscita así su esperanza y su confianza, su fe en él. También en este punto, algunos datos históricos y arqueológicos nos ayudarán a apreciar el grado de pequeñez y de debilidad en que Dios se revela a Abraham.

En la época cercana a la migración de Abraham se veneraba en los grandes imperios del Oriente Medio a dioses poderosos, señores del cielo y de la tierra, dominadores de los imperios, encarnaciones simbólicas de las grandes fuerzas cósmicas, identificadas con el Sol, principio de la vida; se les rendía un culto público de gran pompa en templos suntuosos, puesto que eran los encargados de los grandes asuntos del Estado y del pueblo. Junto a ellos, para encargarse de los asuntos cotidianos de la gente sencilla, había otra categoría de dioses, dioses pequeños, protectores de una familia particular, de un clan, a los que se rendía un culto doméstico en los límites de su clientela; estos dioses ni siquiera tenían nombre propio, se les llamaba con el nombre de sus clientes, cabezas de familia o antepasados clánicos, «dios de un hombre», «dios de tal». Cuando se le aparece a Abraham, Dios no pertenece a la primera de estas categorías, sino a la segunda; no lleva aún el título de «Dios Altísimo creador del cielo y de la tierra» —este es el título del dios de quien es sacerdote

Melquisedec (Gn 14, 29)— ni el de Yahveh (a pesar de Gn 15, 7), que no se revelará sino mucho más tarde a Moisés (Ex 3, 13-14); llevaba el nombre de aquel con quien había hecho alianza: «Dios de Abraham (Gn 31, 42; Labán dice a Jacob: «el Dios de tu padre», v. 29); más tarde se dirá: «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», o también: «Dios de nuestros padres»; con este nombre invocaban a Dios los descendientes de Abraham durante su exilio en Egipto (Ex 3, 13-15). No tiene otra individualidad más que su vínculo con Abraham, su identidad se define en su ser para-otro, es la de un «dios de un hombre»[25].

Dios se revela ahí con toda humildad, «en condición de siervo» nos atreveríamos a decir, puesto que no podrá imponer a los hombres su divinidad —su «dominación»— sino a condición de servir los intereses de Abraham y de su clan, y después los del pueblo salido de él. Por el momento no es más que un dios desconocido, dios de una tribu seminómada, sin lugar fijo, sin templo, sin sacerdotes para servirle. Un Dios sin futuro, puesto que Abraham no tiene hijos y ya no está en edad de procrear; sin otro futuro que el que logre procurarse, haciendo de Abraham un «gran pueblo». Por eso está totalmente tendido hacia el futuro, no existe más que como proyección de sí en el futuro, no es sino en potencia el Dios de todas las naciones que aspira llegar a ser sin serlo aún efectivamente, un Dios en proceso de realización de su ser-para-sí.

Llegará un momento en que Yahveh, saliendo de esta semiclandestinidad, entrará a su vez en la categoría de los grandes dioses: reinará sobre un pueblo, sobre una tierra, en un templo, tendrá a su servicio una realeza y un sacerdocio; tras haber vencido a los dioses rivales, se apropiará de sus títulos *(El)* y será proclamado Dios altísimo, el Único, señor y creador del cielo y de la tierra. Es sabido que el reconocimiento de Yahveh como Dios Creador no es independiente de la historia de la salvación, que es fruto de la reflexión de Israel sobre su experiencia de la historia. Israel toma conciencia de haber sido *creado* propiamente por Dios, que lo ha reunido y liberado, que le ha dado la existencia como pueblo. Cae en la cuenta de que Dios no ha podido hacerle tales promesas de futuro más que porque es dueño tanto de los recursos de la tierra como de los acontecimientos venideros, y que ese dominio del universo presupone que Dios tiene sobre el mundo un derecho de creador, del mismo modo que se ha adquirido un pueblo creándolo. El acto creador se cuenta así como el primer tiempo de la historia de la salvación, de la historia de Dios con los hombres. No se trata del cara a cara solitario de Dios cón la inmensidad de los universos, el hombre ya está presente aquí, y la palabra creadora «dijo Dios y fue hecho» —se dirige finalmente al ser humano, a quien Dios entrega el «dominio» sobre todo lo que ha creado (Gn 1, 28). El cara a cara inicial entre Dios y el individuo está aún mejor marcado en el segundo relato de la creación, que hace del «hombre que él había modelado» el primero de todos los seres vivos (2, 6-7): en la relación Yo-Tú de Dios con el hombre es donde el mundo se vuelve cosmos, ser dotado de sentido y objeto de narración, cuando se vuelve para los humanos un «jardín plantado al oriente» (2, 8).

25. Ver H. CAZELLES 1961 y 1976. Ver también G. VON RAD 1957, p. 123-165; N. LOHFINK 1969, p. 87-103; M. WEBER 1970, p. 134-208; etc.

Dios se vuelve, pues, creador al conducir la historia de los hombres y conversando con ellos. Se procura un pasado creador conquistando su futuro de jefe de pueblo, de «rey de Israel», y su retrogresión hacia el pasado le propulsa más adelante hacia unfuturo de «rey de las Naciones» incrementado a los confines del universo y del tiempo. Mediante este doble movimiento, aquel que se había dado a conocer como el «Dios de los padres» afloja su vínculo con el pueblo y se aleja de la efectividad que en él había adoptado; hace comprender que el ser para-otro que se ha dado en este pueblo no guarda proporción con su ser para-sí de Dios Creador del universo y Señor de todas las naciones. Se procura espacio y tiempo para llegar a ser lo que es en sí y para sí. El Dios cercano se hace lejano, se vuelve de nuevo nómada, siempre a la búsqueda del otro en quien podría reconocer otro sí-mismo y revelar su propio sí mismo.

El carácter errante de Dios continúa, por tanto, trazando su ruta en la historia. Apenas se hizo mayor Israel se reveló contra su Padre, fue infiel, apóstata, y Yahveh tuvo que darle una reprimenda, tuvo que castigarle, amenazarle con negarle su paternidad. Israel, convertido en «un gran pueblo», sucumbe enseguida a los asaltos de sus enemigos, el Templo es saqueado y manchado, el reino dividido, la población dispersada u oprimida, la tierra asolada u ocupada. Mucha gente se burla o se lamenta: «Dios ya no está», «¿No está ya, pues, Yahveh en Sión?» (Jr 5, 12; 14, 19; etc.). Parece haberse ausentado de la historia: nuevo anuncio de su muerte. Los corazones de los creyentes se vuelven cada vez más hacia el futuro en que desaparece, los fundamentos vacilan, la revelación de Dios en el pasado se convierte en espera de su revelación futura.

Sabemos cuál era la situación de Israel en tiempos de Jesús. Hemos visto lo que había acaecido, por obra suya, a la situación de Dios en Israel. Hemos relatado el conflicto que se había levantado entre Jesús y los representantes de su pueblo en el tema de la identidad de Dios y que le condujo a erigirse en campeón de aquel a quien llamaba «su» Padre, y en el que sus adversarios no querían reconocer a aquel que ellos consideraban como el «Dios de nuestros padres». Una vez resucitado, fue creído como auténtico revelador de Dios; su acontecimiento ilumina el pasado de la revelación tanto como ese pasado ilumina su acontecimiento. Su historia, releída retrospectivamente, es reconocida como el resultado final de aquella en que Dios se ha revelado, como el término final, por consiguiente, del intercambio de lenguaje que Dios había iniciado con Abraham bajo la forma de una relación Yo-Tú.

¿Cómo se descubre, desde esta perspectiva, la relación entre Dios y Jesús? Hemos respondido a esta cuestión desde el lado de Jesús, ahora la abordamos desde el lado de Dios, tras haber considerado cómo, desde el comienzo de la historia, se prepara a entrar en relación con Jesús, y buscamos lo que le acaece cuando Dios se hace revelar por Jesús y en él, y le hace reconocer como su revelador «en espíritu y en verdad».

Dios ya no habla a los hombres desde lo alto del cielo y a través de un intermediario, como lo hacía por medio de los profetas: habla aquí y ahora en el momento en que Jesús habla y a través de la palabra que sale de sus labios, cada una de sus palabras es acontecimiento de revelación de Dios. No habla recordando sus antiguas enseñanzas, sus hazañas del pasado, su alianza

con los padres, su Ley: no es ahí donde Jesús busca sus referencias. Dios se procura en él una revelación nueva, que «lleva a plenitud» la última, pero innovándola totalmente, toma figura en la novedad de Jesús: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle» (Mt 17, 5). No se trata ya de escuchar a Moisés ni a Elías —Jesús es por sí solo la Ley y los Profetas—, ni de tender el oído hacia Dios, sino de escucharle hablar en Jesús: la palabra de Dios se ha convertido en la palabra de Jesús. Del mismo modo que Dios no se revelaba antaño en discurso, sino en la historia que guiaba y hacía relatar, tampoco hoy coloca sus oráculos en la boca de Jesús, sino que se revela en todo lo que acaece a su representante, en todo lo que este hace o padece o dice sobre lo que le sucede: su historia se ha proyectado en la de Jesús, el negocio de Dios con los hombres se ha convertido en su negocio con Jesús. Dios interpela a los individuos a través de la palabra que Jesús les dirige y recibe como dirigida a él mismo la respuesta que le dan: cada encuentro de Jesús es paso de Dios y encuentro con él. Cuando Jesús habla de Dios llamándole «mi Padre» o le invoca con el nombre de «Padre», Dios ratifica esta apelación y acepta la nueva identidad que le da Jesús y que es su relación con él: Dios de Jesús, Padre de Jesús.

El reconocimiento de Jesús como revelador de Dios —reconocimiento que es en sí mismo la revelación que Dios hace a los que «escuchan» a Cristo (Mc 16, 17)— conduce, pues, a comprender que la larga proyección de Dios en la historia concluye en aquel a quien ha «elegido». Dios se proyecta en Jesús con la misma verdad que Jesús en él. Consuma en él su historia, haciendo recíprocamente del acontecimiento-Jesús el advenimiento de Dios a los hombres. Expresa su Yo en el de Jesús, sufriendo recíprocamente la interpelación del Tú dirigida a Jesús. Acepta tomar en él «forma» y particularidad, intercambia su ser-manifestado con el de Jesús: «Quien me ha visto ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Del mismo modo que Jesús se pone aparte de los otros hombres reivindicando la proximidad con Dios y corriendo el riesgo de morir, así también Dios le atrae hacia él, le retira de la masa de las criaturas, le tiene como único como él mismo es único, lo pone frente a sí a través de la singularidad de una relación Yo-Tú que agota en totalidad la relación de Dios con el mundo. Anula toda distancia entre ellos, identificando su relación con el mundo con la que mantiene Jesús también con el mundo.

Puesto que Jesús se ha vaciado de todo su ser para no existir más que para él, Dios le llena con su ser-para-el-otro, con su ser-hacia-el-exterior de sí, con su ser-Señor y Salvador del mundo. Puesto que Jesús reconoce lo absoluto de Dios hasta la negación de sí mismo, Dios le reconoce como su ser-otro, como su ser-en-el-mundo, y se reconoce en él tal como es en sí y para sí. Encuentra en Jesús al otro perfectamente semejante a él hacia el cual se proyectaba, desde el comienzo de la historia, para reposar en él como en sí mismo en la satisfacción del amor igualmente compartido. Al expresar su Yo a través de este cuerpo entregado al mundo por amor a él, lo pone como otro sí mismo, su ser-en-otro, frente al cual llega a la plena certeza de sí, a la plena efectividad de su ser-persona. Al llegar a ser lo que Jesús revela de él, Dios se vuelve Padre, el Padre de este hombre, cumpliendo en la actualidad de su relación con Jesús el poder de Paternidad que era su fondo y su proyecto de ser.

Dios se coloca y se muestra, pues, frente a Jesús en la misma postura que Jesús respecto a él, en rigurosa reciprocidad. Esta conclusión está incluida en el concepto de perfecto revelador por el que se expresa fundamentalmente la fe en Cristo. Este concepto es la expresión fundamental de la fe cristiana, porque no añade la fe en Cristo a la fe en Dios, sino que las sitúa la una en la otra; concluye en Dios, y no en Dios *y* en Cristo, sino en Dios aprehendido *en* Cristo como Padre de los hombres en cuanto Padre de Cristo. Incluye en el concepto de revelador la razón de creer en Dios tal como se manifiesta en Cristo.

Lo que nos ha permitido explicitar el contenido de este concepto es la puesta en relación de la revelación hecha en Jesús con la historia de la revelación desde la aparición de Dios a Abraham y la consideración de la singularidad de esta revelación. Lo que tiene de singular es que muestra a Dios en la pequeñez y no en la grandeza, en proyección hacia la oscuridad del futuro y en el esplendor manifiesto de su gloria, Dios se vela más que se descubre, Dios *se humilla* hacia nosotros para caminar con nosotros, se vuelve Salvador en la paciencia de la historia, dando a comprender mediante el retraso de su parusía, siempre aplazada, que esperaba al Mesías en quien su verdad podría tomar figura. La puesta en correlación de los dos extremos de esta historia, Dios de Abraham y Dios de Jesús, muestra la coherencia de esta revelación en la totalidad de su recorrido. Al comienzo, Dios confía a un hombre el cuidado de hacerlo existir para los hombres en el mundo, con el riesgo de desaparecer de la historia. Al final, desaparece en un hombre en quien se hace presente hasta el punto de que este hombre se vuelve su presencia en el mundo: «¿No crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?» (Jn 14, 11).

¿A qué grado de verdad, a qué profundidad del ser se realiza esta presencia mutua del uno en el otro, este reabastecimiento (ressourcement), esta proyección de existencia del uno a través del otro y del uno hacia el otro, para que el uno venga a existir en persona de Padre y el otro en persona de Hijo? Habíamos dicho que únicamente la radicalidad de la negación de sí en Jesús, llevada hasta la muerte, le permitía emerger en Dios en calidad de Hijo. La lógica del razonamiento, que exige la perfecta reciprocidad en la relación del uno con el otro, requiere que Dios se comprometa en un proceso semejante de muerte, de negación de sí, para poder desaparecer en Jesús en calidad de Padre. Mas ¿con qué verdad puede hablarse de la muerte de Dios? El propósito es hasta tal punto enorme, a-normal, que no puede emprenderse una investigación en esa dirección sin haber justificado previamente lo bien fundado de la empresa.

La justificación provendrá de nuevo del concepto de revelación y de la singularidad histórica que confiere al cristianismo entre todas las religiones. Jesús no es un revelador de Dios entre otros, como lo fueron antes de él Moisés y los profetas, que dispensaban al pueblo el conocimiento de Dios y de su voluntad, e indicaban la dirección en que había que buscar la plenitud de su manifestación; no es tampoco simplemente el último y perfecto revelador, o lo es en un sentido diferente al de sus predecesores. Él es en persona *revelación* de Dios, la revelación de Dios *en persona*, presencia de Dios en el mundo revelándose aquí y ahora. La diferencia fundamental del monoteísmo cristiano

en relación con los otros monoteísmos reside aquí. No consiste sólo en el hecho de que el cristianismo hace de Cristo un Hijo de Dios, como otro dios, lo que podría pasar (y pasa efectivamente) por una alteración de las exigencias del puro monoteísmo, paliativo otorgado a unos espíritus marcados aún por el paganismo. Esta diferencia consiste esencialmente en la inversión del concepto de revelación, de Dios hacia el hombre; en el pasado, Dios *se* revelaba como el Incognoscible porque no es comparable a nada conocido (Is 40, 25; 46, 5); en el presente, *es* revelado por y en un hombre. A quien buscara a Dios «en el cielo», en un más allá que preserve su inaccesibilidad, el cristianismo le responde designando a un hombre: El Incognoscible es aquí reconocible. «Le dice Felipe: "Señor, muéstranos al Padre y nos basta." Le dice Jesús: "¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre?"» (Jn 14, 8-9). La revelación de la transcendencia de Dios, la pura religión de Dios se transforma en revelación del hombre en la religión de *un* hombre. Ni siquiera se trata ya de paganismo, sino de secularismo. La blasfemia está ahí. El que no siente el escándalo de esta blasfemia, y el que no cree en Jesús resucitado en la gloria de Dios Padre, puede hablar aquí lógicamente de la muerte de Dios, en el sentido absoluto del término. El cristianismo se puede ahorrar este concepto —pero ¿en qué sentido lo puede emplear, si pretende respetar la singularidad de la revelación de Dios en Jesús?

## LA MUERTE DE DIOS

La modernidad ha sacado a la luz la idea de la muerte de Dios, pero no es ella quien la ha descubierto, la idea circula de manera esporádica desde los orígenes del cristianismo. La encontramos, caricaturizada, en los paganos que acusaban a los cristianos de adorar a un dios muerto y de alimentarse con su carne. La encontramos, convertida en mito de creación, en la doctrina gnóstica de la Sofía, expulsada del pleroma de la divinidad, sometida a pasión para engendrar la vida del mundo, y reintegrada después a Dios. Se explicita con una terminología propia en el grupo cristiano de los monarquianistas, precisamente llamados «patripasianos»[26]: para evitar el desdoblamiento de Dios en Padre e Hijo, decían que es el mismo Padre, el Dios creador, quien se encarnó en Jesús y quien, por consiguiente, sufrió en él el sufrimiento y la muerte; algunos concedían que sólo había «compadecido» el sufrimiento y la muerte del hombre Jesús. El horror de semejante «blasfemia» empujó a los cristianos a acentuar la distinción de las hipóstasis divinas, con el riesgo de situarlas una fuera de la otra. Más tarde, otros cristianos, para no dividir a Cristo en Dios y en hombre, proclamaban que sufrió la pasión y la muerte en cuanto Hijo de Dios y, en consecuencia, como Dios; se les replicaba que, al hacerlo, no evitaban el sacrilegio de entregar a la muerte a toda la Deidad, y fueron condenados con el nombre de «teopasquitas»[27]; mas aquellos que los conde-

26. Ver cap. I, p. 88-90.
27. Ver cap. II, p. 143 y 154. Sobre el teopasquismo, ver J. MOLTMANN 1974, p. 264.

naban no siempre evitaban, por su parte, reintroducir una dualidad en Cristo. La proposición definida por el concilio de Constantinopla II: «Uno [Uno solo] de la Trinidad ha padecido en la carne» entendía reafirmar claramente que Cristo padeció en cuanto Hijo de Dios, y, por consiguiente, que es «Dios crucificado», aunque reservando a su persona, con exclusión de las otras dos, la apropiación de la pasión. Esta reserva está justificada en el plano de los conceptos, más la lógica de la exclusión no deja de poner en peligro la unidad o bien de Dios-Trinidad o bien de Cristo hombre y Dios.

Constatamos, pues, la antigüedad y la persistencia en el cristianismo de una corriente de pensamiento que proviene, en grados diversos y bajo formas diferentes, de la teología de la muerte de Dios, que ha podido desembocar en herejías condenadas como tales, pero que se ha ligado en no menor medida de muy cerca a la creencia de que el Padre asistía a su Hijo padeciendo en la cruz. Esta creencia explica el carácter persistente de esta corriente de pensamiento a través de los siglos. La encontramos en los místicos de la Edad Media, a quienes gustaba contemplar la presencia de Dios en la muerte de su Hijo y que inferían de ahí la presencia de la muerte en el ser mismo de Dios, de la muerte comprendida como momento de no-ser o potencia de lo negativo[28]. Esa es la idea que Hegel recogió a través de distintos intermediarios (en especial, Jakob Böhme[29]). El filósofo alemán fue el primero en lanzar el grito: «Dios ha muerto», considerando, una cosa en la otra, la generación del Hijo y su muerte en la cruz. Esta muerte es, para él, el trabajo de la negatividad en el ser de Dios, que le lleva a reconocerse en el otro como en sí mismo y a pasar al otro como al exterior de sí; el mismo trabajo de la negatividad une a Padre e Hijo en la misma muerte: el Hijo entregándose a la muerte por amor al Padre, el Padre otorgando el perdón al mal hecho a su Hijo para volver vivificante su muerte[30]. Nietzsche, a continuación, recuperó el grito: «Dios ha muerto», en un sentido muy diferente; con él celebra la Buena Nueva del advenimiento del hombre a su libertad de sujeto gracias a la desaparición de Dios: es el paso del cristianismo al secularismo, que conserva, no obstante, a su manera, el recuerdo del sacrificio de Dios en provecho del hombre.

Nuestra época ha visto renacer, en términos formales, procedente de Hegel y de Nietzsche, la teoría que ha recibido el nombre de «teología de la muerte de Dios» y que se presenta como teoría del ateísmo cristiano (en particular en Thomas Altizer): en Jesús, el Espíritu absoluto se disuelve como Espíritu de la divinidad y se reabsorbe en el espíritu del hombre. Esta teología sentía justamente la novedad y la importancia que tiene para el cristianismo la revelación de Dios en el hombre, pero sucumbía a la incoherencia metafísica de concebir la divinidad como sujeta por naturaleza a la aniquilación de sí.

---

28. Así en Eckhart, ver S. BRETON 1979, en part. p. 388-394.
29. Ver P. DEGHAYE 1979.
30. Se encontrará un bello análisis de la «muerte de Dios» en la «exinanición» de Cristo (término con el que el autor traduce la palabra *Entaüsserung*) en Hegel en X. TILLIETTE 1990, p. 189-196, 238-241. Ver también, sobre el «Viernes Santo especulativo», X. TILLIETTE 1992, p. 71-82 («Pues el sistema hegeliano es claramente una *philosophia Crucis*, una estaurología», p. 82). E. JÜNGEL 1983, t. I, analiza ampliamente «el discurso sobre la muerte de Dios» en Hegel, p. 97-149.

Su existencia fue efímera, fue combatida desde todos los frentes, aunque la idea de la muerte de Dios sobrevivió a su desastre[31].

Sobrevivió posiblemente más por motivos culturales e históricos que filosóficos o teológicos. Las desgracias colectivas, que se abatían sobre los pueblos y que sumergían a tantos individuos y grupos humanos en tantos sufrimientos, desacreditaban la creencia en un Dios justo, bueno y poderoso. La teología debía hacerse ella misma teodicea. Mas, ¿cómo mostrar a Dios participando seriamente en los sufrimientos de los hombres, mientras se le mantenga al margen de los de su Hijo? El libro de Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, debió su éxito, merecido, al hecho de haber hecho frente al desafío y aportado una respuesta a esta cuestión, llevando la cuestión de Dios al terreno de la historia; en el sufrimiento de Cristo se hacía posible descubrir la «humanidad de Dios», según otra expresión de nuestro tiempo (tan bien ilustrada por Eberhard Jüngel), que caracteriza también, por su lado, la necesidad que tiene la teología de encontrar de nuevo el terreno de la historia. La misma preocupación por responder al problema del sufrimiento humano se encuentra en la teología política de Jean-Baptiste Metz[32] y en las teologías de la liberación: a través de su participación en los sufrimientos de Jesús, Dios, expuesto a la conjura de los poderes políticos y religiosos, se muestra protector de los pobres y liberador de todos los «vencidos de la historia» (la expresión es de J.-B. Metz); la popularidad de estas teologías en numerosos países cristianos atestigua la fecundidad de la idea de un Dios en sufrimiento.

Parece, pues, justificado, e inevitable, a causa de su vínculo con la tradición y con la espiritualidad cristianas, tratar teológicamente el concepto de la muerte de Dios. Puede ser aprehendido, en primer lugar, como el resultado efectivo producido por la muerte de Jesús en la historia de la revelación. Este resultado, tal como habíamos anunciado, es que la revelación vuelve, en Jesús, a su origen, a lo que era en Abraham: Dios vuelve a ser el «dios de un hombre», aunque de un individuo moribundo.

Sosteniendo la causa de Jesús, como lo muestra al resucitarle, Dios se hace totalmente solidario con lo que le sucede: el asunto de Jesús es el suyo. Ahora bien, Jesús ha sido rechazado, igualmente su predicación, y también su anuncio del Reino de Dios y los signos que invocaba en su favor: el Dios de Jesús ha sido rechazado con él. Dios, en virtud de Jesús, lo pierde todo en este negocio. Pierde a su pueblo, que no quiere salir de la antigua Alianza; pierde la Ley mediante la que gobernaba a este pueblo y en nombre de la cual ha sido condenado su Hijo; pierde el culto que le rendía su pueblo y cuyos ministros ultrajan a su Hijo; pierde la dominación y el reconocimiento que constituyen el ser-manifestado de la divinidad; pierde la hermosa visibilidad que gusta a los dioses, ya no tiene otra apariencia que el cuerpo desfigurado de su Hijo: es el único templo que le queda, su único y último testigo. Ya no tiene otra presencia en el mundo, ya no tiene otro futuro de divinidad que la y el de este cuerpo moribundo, y pronto muerto. Cuando Jesús se hunde en

31. Sobre la teología de la muerte de Dios, ver nuestro cap. III; ver J. MOLTMANN 1974, p. 225-235 («La muerte de Dios, ¿origen de la teología cristiana?»).

32. Ver J.-B. METZ 1979, p. 151-157: la soteriología tiene necesidad del relato para narrar la Cruz de Cristo en la historia del sufrimiento de los hombres.

la muerte, su Dios desaparece con él de la historia: una salida de la historia que es comunión en la muerte de su Hijo.

El silencio de Dios en el Gólgota es un signo manifiesto de que esta comunión fue voluntaria y efectiva, un signo positivo y elocuente, podemos decir, puesto que es su respuesta a los que le apremian a que se pronuncie en favor o en contra del acusado sometido al suplicio. Los acusadores de Jesús entienden este silencio como la ratificación divina del juicio que ellos han emitido contra él (Mc 15, 31). El centurión, como el juicio contrario mediante el que Dios ratifica las pretensiones de Jesús: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15, 39). Más tarde, los discípulos lo percibirán en el soplo de Pentecostés como la palabra de Dios que resucita a Jesús y ratifica su petición de perdón (Lc 23, 34): «En Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Co 5, 19). Jesús, por su parte, percibe el silencio de su Padre como un signo de ausencia, como una señal de abandono (Mt 27, 46), es decir, como el acto de ausentarse Dios de la escena de la historia, y abandonarle así a su destino, destino de muerte en el mundo, aunque también de salvación del mundo.

El silencio de Dios es perdón, pues Dios no podría manifestarse de otro modo, en esta situación, sino castigando a los asesinos de su Hijo. Al callarse, renuncia a la cólera y a la venganza, atributos habituales de la divinidad, incluso en la Biblia. Perdonándoles «porque no saben lo que hacen», perdona al mismo tiempo a los que, en el pasado, no habían sabido reconocer a sus enviados, así como a los que, en el futuro, no sepan reconocer a Jesús como lo que es. Este perdón es la salvación y la liberación de la historia. Lo es en dos sentido paradójicos. Al renunciar a intervenir en la historia, Dios la entrega a la libre disposición del hombre; el relato de la pasión significa la secularización de la historia, así como el de la creación significaba la secularización del universo, entregado a la sola dominación de los seres humanos. Por otro lado, liberando al hombre del miedo a los castigos, Dios se hacía perdonar al mismo tiempo las violencias de que tantos hombres han sido y son aún victimas en nombre de la divinidad. El hombre accedía así a la libertad de sujeto de su historia, y a la libertad de la fe en Dios.

Al poner su espíritu con confianza entre las manos del que le abandonaba a su destino, Jesús expresaba a Dios el perdón y la confianza de todos aquellos que se sienten abandonados por él de modo semejante. En Jesús y por él se realizaba efectivamente, tanto de un lado como del otro, la reconciliación entre Dios y el mundo. El abandono experimentado por Jesús era el redoblamiento del estado de abandono al que Dios mismo se reducía en él, entregándose con él, desarmado, en manos de los hombres, ofreciéndoles su perdón, gratuitamente, y ofreciéndose, impotente, a su compasión. El silencio de Dios en la cruz significa, pues, claramente el trabajo de negatividad que ejercía sobre sí mismo para identificarse con aquel que le llamaba con el nombre de Padre, expresando su ser glorioso a través de la apariencia sin apariencia del cuerpo sometido al suplicio, reduciendo su ser inmortal a no ser más que el ahogo de esta vida declinante, y pasando así totalmente al otro en el exterior de sí, a ser-para-el-otro. Su perdón a los hombres es el Sí de su entera comunión en el sufrimiento y en la muerte de su Hijo.

En términos equivalentes, la muerte de Dios se expresa en el hecho histórico de que Dios, cuando Jesús muere expulsado de la religión de sus padres, efectúa de modo semejante una salida fuera de la religión: pierde el esplendor de la divinidad que las religiones confieren a los seres divinos. Este lenguaje hace referencia a la historia de las religiones, tal como lo hace la fenomenología de la religión en Hegel. ¿Qué verdad del ser de Dios puede alcanzar semejante lenguaje? ¿se queda en la superficie de las figuras de las historia?

La verdad de este lenguaje proviene de un hecho universal: los hombres reciben de la religión la idea de Dios, sea cual sea el nombre que le den, antes de elaborarlo conceptualmente por medio de la filosofía o de la teología. Es en la religión donde viene Dios a la existencia. Nosotros decimos justamente que Dios es un ser que existe necesariamente en sí y por sí, pues no lo podemos concebir de otro modo, pero no podemos expresarlo más que porque la religión (tal religión particular o el hecho religioso en general) lo hace existir-para-nosotros; cae bajo un juicio de existencia porque la religión nos hace existir-para-Dios en cierto modo, nos hace tomar una existencia religiosa. La prueba de lo que decimos es que la idea de Dios pierde toda consistencia, que su existencia no es más que probable o posible, para la gente o los grupos que han abandonado, individual o colectivamente, las creencias y las prácticas religiosas; o si su existencia continúa imponiéndose a algunos, no es más que una certeza subjetiva de la razón.

Se exclamará con indignación que Dios se impone por sí mismo al reconocimiento de los hombres revelándose a ellos por su propia iniciativa. Eso no impide que esta revelación esté ligada a un hecho religioso más amplio, anterior y exterior. Dios se revela a Abraham bajo la modalidad del «dios de un hombre», que estaba difundida en la cultura religiosa de su región y de su época; la revelación del nombre de Yahveh, que se ha prestado y se sigue prestando a tantas especulaciones metafísicas, no puede ser sustraída *a priori* a la influencia de las religiones egipcias en medio de las cuales se llevó a cabo; la introducción del nombre de *θεός* en la Setenta y en los escritos del Nuevo Testamento ha difundido en el cristianismo concepciones emanadas de la religión y de la filosofía griegas; el concepto de Hijo de Dios, tal como se enuncia en la teología cristiana, no ha podido provenir directamente de la revelación de Dios a Israel y no puede ser considerado exento de toda relación con las religiones helenísticas. Resumiendo, la revelación tiene lugar en un campo religioso englobante.

¿Qué debemos concluir a partir de estas observaciones? Si nos quedamos en el plano de la historia, se podrá decir que la religión no es más que un elemento, quizás transitorio, de la historia cultural de la humanidad, lo que no le impedirá seguir siendo, por su amplitud y su constancia, una dimensión turbadora de esta historia. O bien que es la automanifestación de Dios como Espíritu absoluto de la historia, lo que puede ser comprendido en el sentido de un puro inmanentismo, denunciado en Hegel por varios de sus intérpretes. O aún, que Dios se revela por sí mismo en toda religión, punto de vista transcendental que conduce lógicamente al relativismo religioso. Si nos situamos en el punto de vista de la Biblia, se dirá que Dios se ha revelado históricamente en unos acontecimientos de encuentro, de relación Yo-Tú, y que se revela interiormente de manera semejante, suscitando la escucha, la fe

y la obediencia de los humanos en referencia a sus actos de revelación histórica. Desde esta perspectiva, Dios se revela por sí y para sí a la fe, y no directamente a través del elemento religioso, aunque la religión es su ser-ahí en el mundo, su existencia-para-nosotros en la historia, en tanto que esta última es la exteriorización de la fe en la existencia del creyente y la huella histórica, en la existencia de un pueblo, de un acontecimiento histórico de revelación.

Tal es la existencia histórica que pierde el Dios de Israel cuando se identifica con Jesús crucificado. Al perder en él, tal como es para él, su ser-reconocido-dios como Dios de un pueblo, ya no tiene otra presencia en la historia más que la subjetividad de la fe de Jesús. La exterioridad, perdida, de su ser-en-el-mundo se reduplica en la exterioridad, pronto desaparecida, del ser-en-el-mundo de Jesús y se invierte en la interioridad de su persona. Por efecto de esta doble negación, Dios abdica, en sí mismo, y pierde, en Jesús, toda presencia en el mundo; enteramente pasado al ser de Jesús, ya no es más que presencia en Jesús y para él. He aquí el sentido en que parece legítimo y verídico hablar de la muerte de Dios, reflexión de la muerte de Jesús sobre la existencia histórica de Dios. Al confiar su existencia a aquel que le entrega la suya, Dios se hace existir en Jesús y le otorga existir en sí. Mediante esta comunidad de existencia, Dios adquiere en Jesús un ser-otro, adviene en persona de Padre, mientras que el ser-para-Dios de Jesús se realiza efectivamente en persona de Hijo de Dios.

Dios recupera una existencia histórica resucitando a Jesús como cabeza de un cuerpo histórico: la Iglesia. A partir de ahora se revela en sí y para sí tal como ha llegado a ser en Jesús, como Padre de un Hijo que es este hombre. La religión cristiana es la visibilidad de la presencia renovada de Dios en la historia a través de Jesús de Nazaret reconocido como Hijo eterno de Dios. Mas cuando esta religión pierde parte de su visibilidad porque disminuye la fe, parece que Dios desaparece de nuevo de la historia como había desaparecido ya en Jesús, y se habla entonces de la muerte de Dios como si esta segunda desaparición fuera (únicamente) la verdad ahora (únicamente) manifestada de la primera, como si el negocio de Dios con los hombres hubiera acabado definitivamente allí donde se detuvieron los pasos de Jesús. Esa es la situación cultural en la que el cristiano de hoy vive su fe en Cristo o llega a ella. En el mismo momento en que se adhiere al anuncio de la resurrección de Jesús, que le transmite la religión cristiana, choca con el anuncio de la muerte de Dios transmitido por el declinar religioso de nuestra cultura, y no puede superar esta prueba sino considerando que la muerte de Dios es propuesta también a su fe como momento superado, aunque mantenido en cuanto superado, en la efectividad salutífera de la muerte de Cristo, puesto que es bajando él mismo en esta muerte como Dios la vuelve salutífera para nosotros.

Dicho de otro modo, el anuncio cultural de la muerte de Dios contiene un momento de la verdad cristiana, trae a la memoria de los cristianos otro aspecto de la *memoria Christi*, que los triunfos pasados del cristianismo habían terminado por ocultar, a saber: que Dios *se borra* en Jesús para que el hombre llegue a ser libre sujeto de la historia, que lo salva liberándole de una historia teocrática —guiada por la ley religiosa— para que el hombre pueda construir él mismo una historia verdaderamente humanizada. No es este el único aspecto de la revelación y de la salvación, pero es un momento de la verdad *histórica*

de la una y de la otra. La teología de la muerte de Dios —que se destruye además por el mismo efecto como teología— no ha retenido más que este aspecto, pero, al excluir la relación del hombre con Dios, no le permite superarse verdaderamente y le mantiene encerrado en su ser-para-el-mundo. No se trata de un motivo para excluir este momento de la verdad que la fe cristiana adquiere con su venida a la historia: cuando se revela en la resurrección de Jesús, saliendo de su muerte, Dios se revela diferente de lo que era, como Padre de un hombre, padre de los hombres. En Jesús le ha acontecido algo, que es la realización plena de su ser-en-proyecto en la historia. Ha contraído un vínculo con los hombres, que es su ser vuelto hacia ellos, dominación convertida en relación de paternidad. El por-nosotros se ha convertido efectivamente en momento constitutivo de su ser-para Cristo, ser *expuesto* en virtud de su amor por él a la libertad del amor de los hombres. En Jesús Dios no se revela sólo en divinidad sino también en humanidad. La religión cristiana no puede anunciar plenamente la verdad del Dios de Jesucristo más que anunciando también su humanidad, y no puede hacerlo de manera creíble sino trabajando en la liberación y en la humanización de la historia. Ese es el desafío que le lanza el anuncio cultural de la muerte de Dios.

## LA PATERNIDAD DE DIOS

La paternidad de Dios en relación con los hombres es la cara vuelta hacia nosotros de su paternidad respecto a Jesús; no se trata de otra realidad, aunque se realice de manera diferente de un lado y del otro; la primera se revela a través del don del Espíritu Santo a los hombres, y este don remite a la segunda como a su fuente, puesto que nos sustrae al estado de servidumbre respecto a Dios mediante la participación en el carácter filial propio de Cristo (Ga 4, 5-6). El Nuevo Testamento, tal como atestiguan numerosos textos, establece un estrecho vínculo entre la vida íntima de Dios, que se construye en la historia, y la salvación del hombre, que es participación en la intimidad de Dios. Este vínculo se relaja e incluso se rompe cuando se adquiere el hábito de considerar la generación del Hijo como realizada exclusivamente fuera del tiempo, e incluso si se habla de salvación en términos de adopción, no se deja en menor medida a Dios y el hombre en mutuas relaciones de dominación y de servidumbre, como si nada le hubiera pasado a Dios en su historia con Jesús. Dios ya no tiene necesidad de los hombres, tampoco los hombres tienen necesidad de Dios y se desinteresan de él. Puede parecer entonces que se habla de un modo más puro de la intimidad de Dios, sustraída al devenir histórico. No nos damos cuenta de que la reconstruimos nosotros mismos a golpes de razonamientos dudosos, y olvidamos que la atribución del título de Hijo de Dios se hace siempre a un hombre mostrado en situación histórica. Por consiguiente, debemos partir de esta última para hablar de la paternidad de Dios.

La paternidad es el don de la vida, ese don es obra de amor, el amor es el don de uno mismo al otro, llevado hasta el propio sacrificio. El amor significa, en consecuencia, la positividad del don de sí cuya negatividad viene expresada por la muerte. El don de la vida manifiesta la fecundidad de la muerte, cuando la muerte es obra de amor, y la potencia del amor llevado

hasta la muerte a sí mismo. Ha escrito san Cirilo de Alejandría: «El Hijo de Dios murió como únicamente un Dios puede morir: dando la vida»; también podríamos traducir así: «de la única manera que le es posible morir a Dios»[33]. El uso que se hace aquí del título «Hijo de Dios» tiene la intención de atribuir la muerte de Jesús a su propia persona de Hijo engendrado del Padre: murió en cuanto propio Hijo de Dios, en cuanto Dios. Por consiguiente, este texto puede ser aplicado al ser divino como tal: hay un modo del que Dios no puede morir: perdiendo la vida pura y simplemente; hay otro del que sí puede morir: entregando su vida a otros perdurando en ese don. La atribución de la muerte a Dios en este sentido es legítima, porque manifiesta un privilegio del ser divino: ninguna criatura que pierda la vida conserva el poder de entregarla, eso sólo lo puede Dios. Cristo muere a la vez perdiendo la vida y entregándola, pero no la misma vida: pierde la vida corporal y temporal, entrega la vida eterna y divina.

No obstante, si nos detuviéramos ahí, practicaríamos una dicotomía poco satisfactoria. La vida que Jesús pierde no es la sola vida del cuerpo, pues la vida es indivisible; se trata de la vida una y total de su persona humana tal como la ha construido, a la llamada de Dios, como relación de Hijo a Padre; se trata de la vida que ha ofrecido a Dios su Padre a lo largo de toda su existencia, una vida totalmente repleta de amor y de espíritu filial, totalmente repleta de libertad porque está colmada del sacrificio de sí; no se trata sólo de la vida que tiene de su nacimiento, es en la misma medida la que recibe de Dios día a día, la comunicación de su amor, la comunión en su Espíritu. Esa vida no es posible que Jesús la pierda enteramente, incluso diremos que es imperecedera en la medida en que no le pertenece ya, pues es una vida entregada a Dios con toda propiedad, su vida para Dios y ya su vida en Dios y vida de Dios en él. Sólo la vida en la carne le impide tomar vida en Dios para recobrar la vida que ha proyectado en él. Así pues, Jesús, cuando muere, no pierde la vida de modo absoluto, no hace más que abandonar y confiar a Dios, definitivamente, lo que le había dado ya en una entrega irrevocable. La muerte no tiene el poder de arrancarle a Jesús, para destruirla, una vida que debería sustraerle a Dios. Pierde, no obstante, la vida en otro sentido, que es un sentido propio: cesa de vivir en sí para vivir en otro una vida a la vez suya y otra, su propia vida convertida en otra, en vida de otro puesto que la ha entregado a Dios y la recibe de él como vida de Dios para el otro.

No era, pues, exacto del todo decir que Jesús pierde una vida y da otra —a no ser en el sentido de que no entrega su vida carnal, realmente perdida. La vida que nos entrega es aquella misma que pierde en Dios; en un mismo acto de donación entrega su vida a Dios y nos entrega su vida pasada y recobrada en Dios. Su muerte es la apertura por la que su vida, a la vez, desaparece en Dios y se difunde de Dios a nosotros. A buen seguro, sólo Dios puede morir de esa manera, con una pérdida de sí tan absoluta que se convierte en reviviscencia de Jesús en Dios y en acto vivificador de toda la humanidad. La muerte de Jesús, en cuanto revela y realiza su verdad en su resurrección y por el don del Espíritu Santo, manifiesta, por consiguiente, que él, que da

33. Ver *Ad Theodosium*, 43; *Ad Reginas*, II, 36; *Carta*, I.

la vida recibida de Dios, murió como Hijo de Dios, y esta muerte, a su vez, revela y realiza la verdad de toda su vida propia, puesto que Jesús no nos da de la parte de Dios sino lo que él le había entregado desde siempre.

Hace falta, sin duda, practicar una corrección a lo que acabamos de decir, o, mejor aún, explicitar lo que ha quedado tácito: la vida que Jesús nos da no es sólo la que entrega a Dios, puesto que es también la que Dios le entrega; la muerte de Jesús no es por sí sola el acto de entregar la vida, puesto que recibe de Dios lo que da y el poder de darlo. Interviene, por tanto, aquí un acto de Dios, acto de entrega, acto de amor, y, por consiguiente, también acto de muerte. Hemos hablado de la muerte de Dios bajo el aspecto negativo de la pérdida; nos queda aún por hablar de ella bajo el aspecto positivo del amor y del don de la vida. La muerte de Cristo en cuanto Hijo de Dios nos enseña en qué sentido positivo era posible a Dios, y sólo a él, morir: engendrando otro sí mismo, convirtiéndose en Padre.

Cuando Jesús lleva hasta la negación de sí el amor que le impulsa hacia Dios, este le abre el acceso a su propia vida en el mismo movimiento que impulsa hacia Jesús, en quien se reconoce tal como es en sí mismo. Pero ¿qué reconoce exactamente en Jesús? Si no ve en él más que el hombre perfectamente realizado a semejanza de Dios, mediante un extremo consentimiento a Dios llevado hasta la pérdida de sí, entonces Dios puede reconocerse en Jesús, pero únicamente como en su imagen y no tal como es en sí y para sí; puede entregar parte de su propia vida a Jesús, pero bajo el modo de la adopción filial. Si recupera en Jesús lo que le da de sí mediante el poder del amor que hace salir Dios de sí mismo y pasar a Jesús para existir en él como en sí mismo, entonces Dios puede reconocer en Jesús su propia identidad, pero no reconoce verdaderamente la alteridad de Jesús, no lo hace existir verdaderamente como otro sí mismo, que seguiría siendo, no obstante, una persona diferente; su amor por Jesús sería un amor fusional, un defecto de amor por exceso de complacencia en el ser amado, un amor que se vuelve hacia sí porque no es capaz de respetar la alteridad del otro; en ese caso Jesús perdería en Dios su identidad propia sin llegar a la independencia del hijo que existe frente a su padre. Dios, para reconocerse en Jesús tal como en sí mismo reconociendo al mismo tiempo a Jesús tal como en sí mismo, debe encontrar de nuevo en Jesús lo que toma de sí, aunque como la potencia de ser otro en el otro.

Lo que Dios puede reconocer en Jesús como procedente de sí mismo no es lo que ha creado en el hombre a su imagen: un ser capaz de conocimiento, de voluntad, de amor, de libertad, pues ese ser, tan semejante a Dios como pueda ser o llegar a ser, no sería más que imagen, ser de criatura. Lo que puede reconocer como suyo es lo que toma de sí para ponerlo en el hombre como un ser-otro y un ser-para-el-otro. Lo que es en el ser de Dios poder de amar al otro hasta existir en él y llegar a ser lo que es, fuente y proyecto infinito de devenir otro sin cesar de ser él mismo, de existir en el otro y para el otro sin dejar de existir en sí y para sí, es lo mismo que Dios pone en el hombre, no como la actualidad de una existencia infinita, que rebasaría las capacidades de una simple criatura, sino como poder transcendente de superarse hasta pasar a lo infinitamente otro. Lo que es en él amor al otro, lo pone Dios en el hombre como el deseo que dirige hacia Dios la libertad del hombre,

deseo del otro que le arranca de la soledad, del encerrarse en sí mismo, de la finitud de la existencia-para-el-mundo, y que le lleva hacia Dios a través de los otros, no para perderse en Dios hasta el punto de dejar de ser uno mismo, pues un don de amor no puede acabar en la pérdida del otro, sino para realizarse en Dios en plenitud de libertad, en la perfección del ser-sujeto.

Tal es el deseo que Dios pudo reconocer en Jesús como una semejanza procedente de sí y que ha producido su fruto en el otro, un fruto de vida infinita porque Jesús ha consentido al amor de Dios hasta la pérdida de sí. Con todo, es preciso considerar que Jesús penetra en la intimidad de Dios con el estatuto de Hijo único. Ese estatuto no ha podido obtenerlo simplemente por haber respondido mejor que ningún hombre al amor que Dios ha repartido asimismo en el corazón de todos, ni sólo por haber sido el primero de todos los hombres en haber llegado a la plenitud del amor de Dios: si no tuviera más que esto, Jesús no sería más que el primero y el más grande de todos los hijos de Dios, no sería *el* Hijo, el Único, el propio hijo de Dios. Para reconocer en él a su Único, ha sido necesario que Dios encuentre en Jesús algo de único, que venga de él, que esté únicamente en Dios y en Jesús, que sea en ambos un bien común y único, vínculo de comunión en la unidad del ser.

Lo que hay de único en el amor que Dios consagra a los hombres no es lo que da, pues lo da para ser el bien de todos, es el don mismo, el acto de dar. Lo que constituye la singularidad de este acto es su absoluta gratuidad. Ama a los hombres con el mismo acto que los quiere libres, el poder de llegar a ser otro mediante el amor que difunde en ellos constituye su libertad, y la libertad por la que ellos se ponen como sujetos para el otro constituye su capacidad de amar y de ser amados. Se trata de un don gratuito porque no tiene retorno. Primero, en el sentido de que Dios se entrega a los avatares de la libertad humana, que puede volverse tanto en contra como hacia él, incluso con mayor facilidad puesto que el hombre, para ir a Dios, debe desprenderse de las llamadas del para-sí y de la gravedad de su ser-en-el-mundo, de tal suerte que Dios, cuando se entrega, debe abdicar de toda certeza de ser amado a cambio. Don sin retorno en un segundo sentido: sin arrepentirse, sin posible devolución. En tanto considere a los hombres como criaturas que le deben todo lo que son, Dios puede someterlos a su ley y castigarlos si le desobedecen: desde este punto de vista es una relación de amo y esclavo la que rige la relación de Dios con los hombres. Ya no es lo mismo cuando los considera como personas a las que ama y a las que llama a convertirse en sus hijos: no puede obligarles a que le amen como él los ama, pues forma parte de la naturaleza del amor ser libre en aquel que lo devuelve tanto como es gratuito en el que lo da; el amor no impone ninguna ley ni se devuelve como una deuda: eso es lo que constituye su valor y su placer; el amor se ofrece desarmado, y en eso consiste su único poder sobre el otro. En consecuencia, Dios tampoco puede castigar a los que no corresponden al amor que él les consagra, puesto que no hacen más que usar de la libertad que él mismo les ha dado; sólo puede sufrir su indiferencia, pero la sufre verdaderamente, pues el amor aspira por naturaleza a ser compartido y sufre al no serlo, el amor experimenta la indiferencia del ser amado como un rechazo y un ultraje al que únicamente puede consentir, silencioso, impotente y sufriendo. El don del amor es, por

parte de Dios, el acto de exponerse, pasivo y paciente, a las heridas del amor rechazado, acto de entregarse a la *pasión*.

¿Qué gratuidad corresponde en Jesús a la del don de Dios, de tal suerte que Dios pueda reconocerlo como su Único en aquello mismo que hay de único en ambos? De manera espontánea, y con razón, pensamos en su pasión, por la que se entrega totalmente al amor de Dios exponiéndose a la muerte. Tenemos que considerar aún la pasión de Jesús como siendo idénticamente la de Dios en su acto de entregarse totalmente a Jesús, de entregarle todo su ser y su amor, entregándolo a la muerte. Para ello tenemos que volver a la singularidad histórica de la revelación de Dios en Jesús. Esta singularidad consiste en que Dios le confía una misión de Hijo. Lo que diferencia su misión, en relación con la de los profetas que le precedieron, es que estos últimos no hacían más que transmitirnos palabras de Dios, mientras que en Jesús se expresa Dios mismo directamente: «En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo»; habla a través de la voz de este Hijo y otro tanto en su persona, «expresión de su ser» (Hb 1, 2-3). Los evangelios establecen de modo semejante un vínculo entre la misión de Jesús y su estatuto de Hijo cuando hacen oír, en el momento de su bautismo, la voz del Padre proclamando: «Este es mi Hijo amado, el que me he complacido en elegir» (Mt 3, 17), o interpelándolo: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1, 11). En muchos de sus discursos y de sus parábolas subraya Jesús igualmente que su misión tiene esto de específico y de último: que Dios le envía en calidad de Hijo, así en la parábola de los viñadores homicidas, que ya hemos comentado (Mt 21, 37-38). Eso quiere decir que no tiene como función completar las enseñanzas o los mandamientos ya recibidos de los profetas de parte de Dios, sino revelar a Dios mismo, y revelarlo en su persona tanto como por su palabra. De hecho, hemos visto que el proceso de Jesús, que comienza con su ministerio, es también el proceso de la identidad de Dios, que se revela en él diferente a la figura acreditada del Dios de los padres.

Que Dios sea amor y ternura es algo que los profetas no dejaron de enseñar. Pero los hombres preferían mantenerse respecto a él como siervos temerosos, codiciosos o rebeldes contra sus señores, o como hijos indóciles para con sus padres; todo el tiempo que se comportaron así, obligaron a Dios a mantenerlos bajo el temor de la Ley y estuvieron impedidos de reconocerlo en su verdad, que es el amor. Este tema lo desarrollaron con frecuencia los Padres de la Iglesia para explicar el cambio de «economía» acaecido con Jesús. El envío del Hijo al mundo responde, según san Pablo, a la voluntad de Dios de liberar a los hombres de la Ley, arrancándolos a su espíritu de temor y de servidumbre, y llamándoles a una vocación de hijos de adopción (Ga 4, 1-6): para revelarse como padre, expone a su Hijo a sus miradas.

Jesús es «elegido» especialmente y establecido como Hijo para cumplir esta misión. Esta elección es un acto de gratuidad por el que Dios, «al fin de los tiempos», renueva en Jesús el don inicial de su amor: se confía a él para expresar y realizar en él su proyecto de amor. La misión de Jesús tiene, por tanto, su origen en un don singular, que muestra hasta qué punto le tiene Dios por único. Jesús recibe su filiación como una tarea a cumplir, que consiste en revelar la paternidad de Dios respecto a él y respecto a todos los hombres,

una a través de la otra. Se trata de la tarea de dejar aparecer en él el amor de Dios en su total gratuidad, de dejarse traspasar por este amor para hacerlo aparecer tal como nunca había sido revelado, como el don de un amor sin retorno, que abdica de cualquier otro poder que no sea el de solicitar y suscitar el amor de los hombres exponiéndose, desarmado, a su libertad. Jesús asume esta tarea a través de una entrega de su persona a Dios igualmente sin retorno. En efecto, aceptando esta tarea se ata por adelantado las manos y ata las de Dios, prohibiéndose recurrir a su poder y prohibiéndole cualquier otra intervención que no sea la de su perdón, exponiéndose a ser abandonado de Dios a fin de manifestar, en lo mismo que le sucede, el modo y la medida en que Dios ama a los hombres. Por esta razón su muerte toma el carácter de un don único en su absoluta gratuidad, de un abandono total en la pura certeza de encontrar a Dios en sí mismo tal como se ha manifestado en la persona de su Elegido, a un Dios Padre: «Padre, en tus manos pongo mi Espíritu» (Lc 23, 46).

De este modo, encontramos, en los dos extremos de la misión de Jesús, una relación singular Yo-Tú entre él y Dios, una relación única de Padre y de Hijo, única por la absoluta gratuidad del don por el que se entregan totalmente el uno al otro y se comunican mutuamente todo lo que son. La correspondencia entre el comienzo y el fin manifiesta el trabajo de paternidad que Dios realiza, a la vez sobre él mismo y sobre Jesús, a lo largo de toda su misión. El acto de Jesús de proyectarse, al final, en Dios a través de la muerte manifiesta la verdad de lo que pasó en Dios al comienzo: al confiar a Jesús una misión de Hijo, se confía a él, le entrega su existencia, imprime su ser en el ser de Jesús, se hace existir por él y para él, se abandona a él hasta el punto de no ser más que el aparecer de Jesús en el mundo. La elección de Jesús se manifiesta como el acto por el que Dios lo engendra para ser su Hijo, tal como se lo hace decir Lucas en el relato del bautismo: «Vino una voz del cielo: Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado» (Lc 3, 22). Recíprocamente, la respuesta de Jesús a Dios al final de su vida manifiesta que Jesús, tras haber cumplido perfectamente su misión en calidad de Hijo, devolviendo a Dios todo lo que había recibido de él, realiza efectivamente a Dios en persona de Padre, por el acto de abandonarse al abandono al que Dios se ha reducido en él tal como él es en sí y para nosotros desde los orígenes: «Padre, en tus manos pongo mi Espíritu».

La persona se constituye mediante la libre intersubjetividad de la relación Yo-Tú, mediante el igual reconocimiento del uno por el otro. Dios y Jesús se constituyen mutuamente en sus respectivas personas de Padre y de Hijo, dando cada uno a su vez al otro y recibiendo del otro. Jesús recibe de Dios su investidura de Hijo y le entrega su persona para que Dios pueda existir y expresarse en ella. Dios entrega a Jesús el poder vivificante de su amor como el primer soplo de vida de un niño recién nacido. La relación de paternidad de Dios respecto a Jesús es un acto de engendramiento que comunica la vida del uno al otro. Es el trabajo de negatividad que Dios ejerce a la vez sobre sí mismo y sobre Jesús, pasando a él y haciéndole pasar a sí mismo a fin de coexistir el uno con el otro en la identidad reconocida del mismo sí y la alteridad igualmente reconocida del uno y del otro.

## EL DON DEL ESPÍRITU

La misión de Jesús no se detiene, sin embargo, cuando entra en la gloria de su Padre a título de Hijo único (Hb 1, 3-5). Su resurrección le muestra investido de nuevo por Dios de una misión de Cristo y de Señor (Hch 2, 36), Jefe y Salvador (5, 31), Juez (10, 42), dispuesto a volver «cuando Dios envíe al Cristo que os había sido destinado» (3, 20). La venida del Espíritu Santo es lo que manifiesta que el asunto de Jesús continúa en la historia. El asunto de Dios con Jesús en el mundo no se detiene, pues, con la muerte de Jesús, continúa en la misión que el Espíritu Santo recibe y ejerce en nombre de Jesús (Jn 14, 15-18; 16, 7-15). Debemos tener en cuenta esta continuación para apreciar con exactitud la relación entre Dios y Jesús en cuanto Padre e Hijo[34].

Habíamos dicho que Dios, para hacer de Jesús su Hijo «único», debía poder reconocer en él la singularidad y la absoluta gratuidad del don de su amor hecho a los hombres; y habíamos visto que la pasión de Jesús reproducía bien la «pasión» de Dios, que es el acto de abandonarse a las heridas del amor, o más bien que Dios reproducía su pasión en el abandono con el que Jesús se entregaba a él. No obstante, da la impresión de que, si el trabajo de la paternidad divina debiera detenerse ahí, el reconocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo no sería igual de ambas partes: el Hijo se entrega al Padre, le devuelve lo que ha recibido de él, pero no entregaría a su vez lo que constituye el bien del Padre y que se ha convertido en suyo (del Hijo) (Jn 16, 15). Parecería sobre todo, entonces, que el Padre realiza y agota en el Hijo todo lo que tiene en sí de fuente de ser y de proyecto de ser. No cabe dudar de que encuentra todo eso en el Hijo, puesto que le comunica todo su ser, aunque bajo el modo de perderlo, tampoco cabe deleitarse en un modo posesivo que sería contento tomado en sí mismo y no ya amor al otro en cuanto otro. Al contrario, todo lo que pone en su Hijo, lo vuelve a encontrar el Padre como fuente y proyecto de ser-otro tomándolo de su Hijo como de sí mismo, pues el Hijo le abandona todo lo que recibe de él, no queriendo ser más que el ser-otro del Padre, aquel por quien el Padre podrá atraer a sí a todos aquellos que reconozcan la verdad de su amor en su Hijo abandonado a la muerte (Jn 6, 44-46). Por eso, cuando su misión de Hijo único está cumplida por su entrada en la gloria del Padre, Jesús recibe nuevamente del Padre, como misión de Primogénito, «llevar muchos hijos a la gloria» (Hb 2, 10). El don del Espíritu Santo el día de Pentecostés es el acontecimiento que notifica e inaugura este reinicio de la misión del Crucificado resucitado.

El Antiguo Testamento habla con bastante frecuencia del Espíritu de Dios, mas hace falta una gran sutileza para presentir, en estas menciones, un cierto anuncio de la distinción personal que la Iglesia va a reconocerle. Los evangelios hablan a menudo del Espíritu como del poder divino por el que Jesús habla y obra como Enviado de Dios. El Espíritu adquiere un carácter distintivo en cuanto es el don particular de Dios a Jesús, el lazo de una comunicación singular entre ellos, su intimidad común de Padre y de Hijo. La escena del

34. Sobre la personalidad del Espíritu y su revelación en la resurrección de Cristo, ver W. PANNENBERG 1971, p. 214-221; en la pasión de Cristo, ver J. MOLTMANN 1974, p. 283-287 (muy poca cosa en definitiva).

bautismo acentúa la particularidad del Espíritu haciéndolo aparecer como intermediario entre Dios y Jesús, aquel que les hace reconocer como siendo mutuamente Padre e Hijo (Jn 1, 33-34); invade la persona de Jesús, la marca con el sello del Padre, la vuelve hacia Dios en una actitud filial, le permite escuchar la voz de Dios como la de un Padre. En los Hechos de los Apóstoles y en las cartas de Pablo se llama aún con frecuencia al Espíritu Espíritu de Dios o Espíritu Santo, aunque también es objeto de designaciones nuevas y singulares. Con el nombre de Espíritu de Dios no deja de remitir a Jesús, de parte del cual es dado por Dios para reproducir en los hombres lo que ha realizado en Jesús, especialmente su resurrección; toma también a menudo el nombre de Espíritu de Cristo o del Hijo, y así se le designa como el bien propio de Jesús, que nos pone en comunión con él; se le llama también Espíritu del Padre, y este nombre significa la participación en el carácter filial de Cristo por modo de adopción (ver Rm 8, 9-16). Así pues, tras la resurrección de Jesús se ha producido un trueque notable: el Espíritu, dado a Jesús como Espíritu de Dios, se nos da ahora como el bien común del Padre y del Hijo; el Hijo tiene autoridad para darlo como el Espíritu de su Padre, que predestina a entrar en la casa de su Padre; el Padre lo da como el Espíritu de su Hijo, para marcarnos con el amor que le consagra y que extiende hasta nosotros.

Este trueque es una muestra significativa de la «conversión» que ha tenido lugar en la persona de Jesús desde su bautismo y que es llevada a su consumación por su muerte y su resurrección. Al dejarse invadir por el Espíritu de Dios, al abandonarse a él, Jesús convierte su ser-para-sí en ser-para-Dios, en existencia de Hijo que se deja llevar hacia el Padre por el amor derramado en él. Cuando Jesús, al morir, entrega su Espíritu al Padre, es tanto el suyo propio como el del Padre, es el don del Padre convertido en el bien propio del Jesús, es su bien común, su comunión en el mismo amor y el mismo soplo de vida. Abandonándose al Padre hasta la negación de sí, Jesús no quiere guardar nada para él de lo que ha recibido del Padre, y entrega al Padre, como algo que le pertenece de pleno derecho, aquello mismo en que él se ha convertido por el don recibido de él: se constituye como ser-otro del Padre. Mas el Padre se abandona también a Jesús hasta el punto de no tener ya más que a él para hacerle existir en el mundo, por tanto no quiere retomar nada de lo que le había dado definitivamente, y confirma este don recibiendo lo que Jesús le da como un ser-entregado-por-los-otros. Establece a Jesús en la plenitud de la divinidad, proyectando en él todo lo que es en sí en cuanto fuente infinita y proyecto infinito de ser-otro. Lo pone en sí como su Hijo perfecto, su igual y su semejante, reconociéndole en potencia y en acto de dar al mundo, como viniendo de él, el amor vivificante que Dios derrama en él desde el comienzo de los tiempos tomándolo de sí.

Este Amor es el Espíritu subsistente que vivifica todo ser destinado a existir en Dios, el Soplo que proyecta, desde dentro, todo ser hacia Dios. Es objeto, en la muerte y resurrección de Jesús, de una doble negación. De parte de Jesús, que rehúsa detener en él el don de Dios y que lo restituye al Padre como simiente de vida universal; y de parte del Padre, que no quiere dejar extinguirse el soplo de vida de Jesús ni absorberlo en sí, sino que se lo devuelve como poder de arrancar a la muerte a todos sus hermanos. Mediante el trabajo de esta doble negación, el Espíritu llega a la plena independencia de la exis-

tencia en sí y para sí; es reconocido por el Hijo como el Espíritu del Padre, como su inagotable alteridad, como su fuente infinita de engendrar otros hijos a su semejanza; y es reconocido por el Padre como el Espíritu del Hijo, como su irreductible libertad, como su poder de proyectarse en los otros para liberarlos de la muerte. El Espíritu no es persona a la manera del Padre, que dice «Yo» suscitando en cada ser la libertad de existir frente a él mismo a su semejanza; ni a la manera del Hijo, a quien el Padre dice «Tú» reuniendo en él a todos los seres que ama, cada uno para sí, con el mismo amor. Es persona a la manera de existir en el Padre y el Hijo como la alteridad de cada uno en el otro y su común identidad, bajo la modalidad del «Él»: es la lengua común que les permite comunicarse el uno al otro, la ilimitación que les autoriza a pasar el uno al otro impidiéndoles absorber al otro en sí. Se le llama el «Don»: es el ser-amor de Dios bajo el modo de ser la fuente perpetua de darse que mantiene el Don perpetuamente en proyecto de dar.

El acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Jesús, tomado conjuntamente con el don del Espíritu Santo, revela al mismo tiempo la generación del Hijo y la «procesión» del Espíritu, la «entrada» de Jesús en Dios en la plenitud de su persona de Hijo, que tiene el poder de comunicar a los otros la santidad inaccesible de Dios, y la «salida» de Dios del Espíritu en la plenitud de su ser divino, con el poder de hacer a los hombres partícipes del amor singular que Dios tiene por su Hijo único. El relato de este acontecimiento, es cierto, no hace mención del Espíritu, a no ser simbólicamente cuando se dice que Jesús entrega su «espíritu» al Padre o cuando se muestra su costado abierto. Sin embargo, eso no impide que el Espíritu sea perceptible para la fe en la trama del relato[35]. Es la comunicación secreta de amor y de vida que se establece entre el Padre y el Hijo, escenificada a través de las ruidosas interpelaciones que la muchedumbre dirige a Dios respecto al Crucificado, es la comunicabilidad de este relato de muerte como anuncio de resurrección: el Espíritu es la fuente del relato para hacer creer que este hombre es verdaderamente Hijo de Dios. Es el perdón que Jesús arranca a su Padre como una paz sin condición, que otorga a los hombres el poder de perdonarse y de reconciliarse mutuamente, y encontrar así de nuevo la amistad perdida con Dios. Es el silencio de Dios en la cruz, desplegado como un espacio de libertad y de deseo en el que los hombres podrán consolidar su libertad, liberada del miedo a Dios, nacer al deseo de su amor, y acercarse a él *en* el Espíritu.

El don del Espíritu pertenece a la singularidad histórica de la revelación de Dios en un hombre; revela el negocio de Dios con Jesús como relación de Padre a Hijo para la salvación del mundo; revela a Jesús como la presencia de Dios en el mundo, venido al mundo para comunicarse a los hombres; revela la positividad de la «muerte» de Dios en la cruz, que no es pérdida sino siembra de la vida divina en el mundo. El Espíritu «derramado sobre toda carne» (Hch 2, 17, citando a Jl 3, 1) se pone y se muestra en el mismo estado de abandono y de negación de sí mismo que Jesús y su Dios en la cruz. Un Dios que se comunica por sí mismo a los hombres es un Dios que se hace

35. E. HAULOTTE 1985, p. 223-226, ha analizado finamente la huella del paso del Espíritu en el relato de la pasión.

«común», que se «profana». Sale del recinto de lo sagrado en el que se hacía visible, desaparece de nuestras miradas. Mas éramos nosotros quienes lo encerrábamos en ese recinto, colmándole de honores para mantenerlo mejor a distancia, intentando contener su presencia por miedo a sus exigencias. Saliendo de ahí, Dios fortalece su libertad a nuestra mirada, nos considera exonerados tanto de nuestros dones como de nuestras deudas, recobra su libertad de ir donde quiere como el viento, como en los tiempos de su vida nómada con Abraham. Deja a los hombres la libertad de ser ellos mismos, sin miedo y sin reproche, y de amarse los unos a los otros, sin obligaciones añadidas. Mas el Espíritu de Dios derramado en nosotros es la libertad de Dios mezclada con la nuestra, el poder entregado a los hombres de realizarse más allá de ellos mismos, hasta en Dios mismo; se trata del amor del mismo Dios mezclado con nuestra capacidad de amar, destinado a hacernos capaces de amar a los otros más que a nosotros mismos, más de lo que ellos mismos se aman; se trata de la ampliación de nuestra capacidad de ser y de nuestro proyecto de ser, la capacidad de renunciar a nosotros mismos hasta morir, y de dar gratuitamente sin esperar nada a cambio. El don del Espíritu no llama al ser humano a cambiar de naturaleza, no le obliga a alienarse en el ser transcendente, nos revela lo que en nosotros hay de ilimitado, esa «illeidad» (según la expresión de Lévinas) que es su huella en el hombre, la huella de un «Él», de una insondable alteridad, la llamada del amor que suscita la libertad, que le abre posibilidades sin fin; y el Espíritu se brinda para ayudar a los seres creados a convertirse en personas a imagen de Dios, a realizar su ser-para-Dios, todo lo que en ellos hay como capacidad y como proyecto de ser-otro. De este modo, la venida del Espíritu, consagrando a la humanidad como templo de Dios (Ef 2, 21), inaugura la religión nueva «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 24), en la que Dios manifiesta la novedad histórica que ha tomado en el templo destruido y reconstruido del cuerpo de su Hijo[36].

La prueba de que la muerte y la resurrección de Jesús y el don del Espíritu Santo constituyen, conjuntamente, un solo acontecimiento de revelación y de salvación nos la proporciona el relato del bautismo de Jesús, que reúne, retrospectivamente, los símbolos de los diferentes momentos de este acontecimiento[37]. «Y sucedió que por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. En cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. Y se oyó una voz que venía de los cielos: Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1, 9-11). La bajada de Jesús al agua, en medio de los pecadores, constituye el símbolo de sus humillaciones a lo más bajo de la condición humana, hasta ser «identificado con el pecado» (2 Co 5, 21), para vencer el pecado y la muerte, y liberar de ellos a sus hermanos (Rm 6, 6-11). Su salida del agua para ser llenado del Espíritu Santo simboliza, a la vez, su resurrección, la reconciliación con Dios, obtenida gracias a su sacrificio, y su subida a la derecha de Dios para ser «constituido Hijo de Dios con poder,

---

36. Sobre la revelación del Espíritu como sujeto y sobre la manifestación de la Trinidad por el Espíritu, ver J. MOLTMANN 1984, p. 156-163.

37. Sobre la escena del bautismo de Jesús, ver A. VÖTGLE 1969, p. 68-73, 100-101, 109-110; Ch. PERROT 1979, p. 184; J. MOLTMANN 1984, p. 90-95.

según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rm 1, 4). Este relato atestigua, por otra parte, que los discípulos de Jesús, al releer la vida de este, tras su resurrección, remontando hasta los primeros acontecimientos de que habían sido testigos, directos o indirectos (ver Hch 1, 21-22), tomaron conciencia de que, tal como se manifestó al final, así era desde el comienzo de su misión. Encontraron todos sus actos llenos del poder del Espíritu, sus palabras impregnadas de la autoridad del Espíritu, sus comportamientos de cada día singularizados por una intimidad absolutamente filial con Dios, su vida entregada ya completamente y abandonada a Dios, las pruebas que no cesaba de afrontar penetradas ya por la fuerza de su resurrección. Así fue como comprendieron y atestiguaron que estaba ya en lo secreto de su persona este Hijo de Dios, cuya gloria debería ser revelada únicamente al final. Por eso lo presentan, en la escena inaugural de su misión, bajando del cielo al mismo tiempo que remonta del agua, como el don de su propio Hijo que Dios hace a los hombres para derramar en ellos el don de su Espíritu, que es amor y vida.

El mismo relato revela, simbólicamente, la verdad salvífica realizada por la muerte y la resurrección de Cristo. El simbolismo de la apertura de los cielos recuerda el acto creador, el origen de la vida, el tiempo en que «el Espíritu de Dios planeaba sobre las aguas» y en ellas producía un «bullir de seres vivos» (Gn 1, 2.20). El mismo símbolo correlativo del agua y de la paloma recuerda también la recreación realizada por el perdón de Dios, la resurrección de la humanidad a partir de las aguas del diluvio, cuando «Noé soltó la paloma, para ver si habían menguado ya las aguas de la superficie terrestre» (Gn 8, 8). Mediante este juego de referencias, se manifiesta la resurrección de Jesús como el acto recreador por el que Dios convoca a los seres humanos a trabajar en su propia creación y humanización liberándose de todas las trabas por la fuerza liberadora del Espíritu Santo, el acto por el que Dios se revela como padre de los hombres poniendo en el mundo a la nueva humanidad de los hijos de Dios. Jesús aparece al mismo tiempo como aquel que es, a los ojos de Dios y en relación a nosotros, el Viviente por excelencia, el único Viviente, que vive de la vida misma de Dios que es Espíritu (Jn 4, 24), único porque Dios lo predestina desde todos los tiempos a reunir en él a todos sus hijos de adopción, «Primogénito de toda criatura, en quien todo ha sido creado» (Col 1, 15-16), primero al mismo tiempo que último, aquel que es por sí solo el proyecto creador de Dios en su totalidad porque es la «plenitud» del mismo (1, 19), el que es «antes de todas las cosas» (1, 17) porque es en Dios mismo su proyecto de convertirse en Padre de una multitud de hijos.

Así, la reproducción, en la escena del bautismo de Jesús, de su muerte y de su resurrección en figura de acto creador e iniciador nos vuelve hacia el comienzo de la existencia de Jesús, para examinar lo que es para Dios más acá de todo tiempo.

# Capítulo X
# «Y EL VERBO SE HIZO CARNE»

Nuestra investigación teológica, que partió de la Resurrección, tras haber remontado el curso del relato evangélico hasta el momento del bautismo de Cristo, ha recorrido así todo «lo que le sucedió» desde el comienzo de su misión, en la medida en que su acontecer cae bajo el testimonio apostólico y recubre el anuncio de la salvación. Esta salvación no tiene nada de esotérica; no se trata del traslado a otra vida, a otro tiempo y a otro mundo; es la realización de la vida en la plenitud de su concepto, de una vida liberada de la muerte, límite natural sin duda de nuestro ser carnal, pero que no es inherente al ser espiritual que somos también, un ser que tiene precisamente como naturaleza proyectarse a través del lenguaje y el amor fuera de su recinto cerrado corporal y temporal, tanto para requerir la ayuda graciosa del otro como para ofrecerle el don de sí mismo de modo completamente gratuito. El descubrimiento de este espacio de gratuidad, que es el fondo sin fondo de la condición humana, la esperanza constantemente renaciente de un futuro siempre nuevo, que constituye el resorte duradero de la existencia humana, eso mismo es lo que permite escuchar con seriedad la nueva de la resurrección de Jesús, otorgar una confianza razonable al testimonio que dan los discípulos, y acoger a través de este testimonio la gracia de creer, no sólo en su resurrección, sino en él mismo, en Cristo resucitado. Esta fe recibe el nombre de gracia, porque es don de Dios, que sobreviene, sorprende, aprehende, y más aún porque es la fuerza de entregarse a Cristo, de confiarse a él como él se había entregado a las manos del Padre, de proyectarse en él, para que se realice en él lo inaccesible posible que su resurrección revela como preinscrito en nosotros más acá de nuestra mortalidad. Esta fe es la gracia de creer que el ser humano, capaz de perderse para darse, a ejemplo del Crucificado resucitado, es capaz también de salvarse perdiéndose, en el sentido en que enseña san Pablo, proyectándose en la muerte de Cristo para hacer frente en ella a la suprema libertad de existir frente a Dios. Esta fe, que revela al hombre su verdad, su predestinación a la incorruptibilidad de la vida, es también la revelación de Dios, en la resurrección de Cristo, como el puro acontecimiento de la vida, completamente gratuito y todopoderoso, tan imprevisible como necesario, el puro «Sucede» por el que todo sucede, la llamada ardiente de la vida y su secreta ternura.

A la luz de esta fe es como emprendimos el desciframiento del sentido de todo lo que sucedió a Jesús. No como si se tratara de una fe definitivamente

adquirida, y capaz de iluminar todo lo que hay de oscuro para nuestra razón, sino, al contrario, porque esta fe es siempre algo a buscar y a recibir, a mantener como búsqueda de sentido y como trabajo de intelección; porque el relato de lo que sucedió a Jesús «autoriza», a posteriori, la fe en la resurrección, tanto como esta ilumina, retrospectivamente, este relato. La resurrección tiene el carácter de un desenlace cuya inteligencia está determinada por el desarrollo de lo que le ha precedido. Jesús resucitado no aparecía sólo como el primer beneficiario de la gracia de la resurrección, sino también como su mediador, y este privilegio nos conducía a examinar qué derecho había adquirido mediante su muerte para disponer de tal herencia. La revelación repentina de Dios en el esplendor de la resurrección remitía a la persona de Jesús como a su fuente. A partir de entonces se podía presentir que, en la relación singular de Dios con Jesús, se había anudado la relación universal de Dios con la historia humana. Para explorar esta historia hemos recorrido la vida de Jesús como el relato del proceso de la identidad de Dios en sus relaciones con la humanidad, y no por curiosidad metafísica de descubrir secretos de la divinidad ni por afán dogmático de confirmar verdades «definidas» por la Iglesia. Como muestra la práctica de la antigua tradición, la salvación no está ligada a la calidad o a la extensión de un saber, sino, a la inversa, la necesidad de profesar esto o aquello y de entenderlo en tal o cual sentido proviene de la obligación de recibir y de realizar la salvación del modo en que ha sido revelada y dispensada. Tenemos que recordar este punto —que es un prejuicio de método— en el momento en que decidamos si debemos proseguir, en qué dirección y hasta dónde, nuestras investigaciones sobre Jesús.

Al acoger el mensaje de la resurrección, hemos creído que Jesús es el Hijo de Dios, en cuanto ha sido el primero en entrar en su Reino y nos abre el acceso al mismo, lo que nos obliga a seguir sus enseñanzas y sus huellas. Esa fe es el primer principio práctico de la salvación. Mas la salvación no es un sistema utilitario, un conjunto de medios a poner en práctica con la mirada puesta en alcanzar un fin ulterior; en la práctica se la reduce a menudo a eso, mas semejante concepción no es respetuosa ni con Dios ni con el ser humano, y se revela no conforme ni con las enseñanzas ni con los ejemplos de Jesús. La salvación, según él, y como aparece ya en la Biblia, incluye una dimensión actual, existencial, afectiva: un determinado modo de vivir en vinculación con Dios. Eso exige, al menos en cierto grado, la inteligencia de la «persona» de Dios, de su relación personal con los seres humanos, y también de la persona de Jesús, en la medida en que la relación de Dios con los hombres pasa por Cristo. Tal es la exigencia salutífera que ha motivado nuestra investigación sobre el comportamiento, el proceso, la pasión y la muerte de Jesús. Al cabo de esta investigación, hemos reconocido a Jesús como Hijo de Dios en un sentido nuevo y más pleno (prégnant): en cuanto es el revelador en quien Dios se hace presente al mundo y vive en comunión íntima de existencia con él. Dios, que se había revelado como un «Sucede» en la resurrección de Jesús, se manifiesta ahora en relación Yo-Tú con él, y esta relación ha sido reconocida como constitutiva de su existencia mutua del uno en el otro en calidad de Padre y de Hijo. Por último, esta comunicación del uno con el otro ha sido reconocida como el fundamento de la comunicabilidad del ser increado a la criatura y de la santidad de Dios a la secularidad del mundo: lo que nosotros

llamamos el don del Espíritu Santo. El Espíritu, a su vez, se revela como un «Él», aunque un «Él» insertado en una relación «Yo-Tú», un «Él» que hace hablar y que permite oír la voz del otro, que pone en los labios de los humanos el nombre de «Padre» y que les hace interpelarse así con el de hermanos. Esta fe en Cristo Hijo de Dios debe ser considerada como necesaria a la salvación, en la medida en que Dios quiere ser adorado y servido tal como se revela en Jesús, y en la medida en que esta fe inspira a los otros seres humanos lo que complace a Dios: el espíritu filial respecto a él y el comportamiento fraterno entre ellos.

Esta misma fe brinda un principio de comprensión universal de la salvación. Al mostrar que Dios entra en comunicación con todos los hombres en el interior de su relación con su Único, el Hombre perfecto, Primogénito de todos sus hijos, permite comprender que la fe filial de Jesús respecto a su Padre es el principio, donante del Espíritu Santo, por el que son justificados, en quien encuentran su justificación todos aquellos que buscan a Dios a ciegas e intentan amarse como hermanos. La fe que los cristianos ponen en Cristo en cuanto Hijo y revelador del verdadero Dios no excluye la salvación de los no cristianos; es la acción de gracias dirigida a Dios por la apertura universal de la salvación más allá de las fronteras de todo pretendido «pueblo de Dios». Uno sólo es digno de amor, el Hijo, por eso todos pueden ser salvados en él, incluso sin conocerle. A esta consecuencia totalmente práctica, que interesa a la historia universal, conduce el reconocimiento de Cristo como Hijo de Dios.

¿Podemos quedarnos ahí o existe alguna necesidad salutífera para llevar más adelante nuestras investigaciones?

## EL PROBLEMA DEL «VERDADERO» HIJO

A falta de una necesidad salutífera, podríamos responder, existe una necesidad dogmática: la Iglesia impone profesar la fe en Cristo Hijo de Dios como consubstancial y coeterno con su Padre. Hemos llevado buen cuidado en no olvidar esta definición. Ella constituye una señal obligatoria, ya lo dijimos al iniciar nuestra investigación, y ahora debemos confrontar con ella el resultado de nuestros análisis para evaluarlos. En caso de que la palabra «señal» pareciera demasiado restrictiva, recordaremos dos principios metodológicos.

El primero es que el teólogo no puede comprometerse *a priori*, sea cual fuere su respeto por la enseñanza de la Iglesia, a justificar a cualquier precio, o por cualquier medio, cualquier aserción dogmática: va en ello la credibilidad de su discurso. La Iglesia fundamenta sus aserciones en palabras y hechos extraídos de los relatos y de los anuncios evangélicos. Nosotros hemos establecido nuestra investigación sobre la base del relato tomado globalmente e interpretado a través de los anuncios que a él se refieren directamente. Si se descubriera alguna diferencia entre el relato así comprendido y una determinada afirmación del dogma, o incluso un pasaje aislado de la Escritura, habría que medir esta diferencia y buscar su significación, y no disimularla intentando colmarla artificialmente. Dicho de otro modo, en nuestro caso no se trata de abandonar el terreno del relato por el de los análisis metafísicos, sino de

examinar si el relato puede conducirnos aún más allá del punto en que nos hemos detenido, hasta ese punto a partir del cual la reflexión dogmática de la Iglesia ha concebido la eternidad del Hijo.

El segundo principio es que una definición dogmática no adquiere sentido sólo ni directamente con respecto a las determinaciones conceptuales que emplea, sino en el interior de un discurso global en el que la Iglesia, refiriéndose a sus Escrituras y a su tradición, enuncia los motivos que obligan a sus fieles a decir esto o lo otro. El acto de fe no versa sobre esto o aquello, sobre los términos del enunciado, que han sido tomados de una cultura forzosamente contingente y particular, de tal suerte que no se puede pretender que estas determinaciones conceptuales tengan el mismo sentido en todas las culturas y lo conserven en todos los tiempos; eso se dijo, es cierto, en un tiempo en que eso era pensable, pero sería aún más pueril que temerario continuar diciéndolo hoy. El acto de fe versa directamente sobre la enunciación, sobre los motivos para juzgar que es así y no de otro modo, sobre los referentes de este juicio, sobre la afirmación que implica y mediante la que el sujeto creyente se compromete él mismo, no en los términos de un lenguaje necesariamente frágil, sino en los de una palabra intercambiada entre él y Dios en el seno de una comunidad creyente, en los términos de una alianza contraída entre esta y Dios, y de una existencia que se liga y que se arriesga. La profesión de fe cristiana, tomada globalmente, es un «Sí» dirigido a Dios a través de Cristo en el Espíritu que inspira a la comunidad; en este «Sí» compromete el creyente su salvación, porque en él se juega su vida y su muerte. Una definición de la fe tiene como misión poner límites, fronteras, topes, líneas de ruptura, señales; su necesidad salutífera estriba en prevenir e impedir toda disolución de este Sí de la fe, y por eso no se mide en términos de saber positivo, sino de prohibiciones.

El resorte positivo de todas las definiciones de la fe en Cristo consiste en afirmar que es el «propio» o el «verdadero» Hijo de Dios. Según los lingüistas —ya hemos aludido a ello[1]— el adjetivo «verdadero», cuando califica un atributo en un enunciado, resulta siempre redundante, pues la verdad del juicio enunciado es presupuesta directamente por el acto de juzgar que se expresa en la cópula «es», por la que el enunciador compromete su veracidad. Cuando afirmo: «Jesús es Hijo de Dios», sobrentiendo que lo es verdaderamente y en sentido propio, y no tengo necesidad de precisarlo. De hecho, cuando el evangelista concluye su relato diciendo que ha escrito todo eso «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios», no cede a la necesidad de confirmar su aserción mediante circunlocuciones retóricas, sino que añade sólo: «y para que, creyendo, tengáis la vida en su nombre» (Jn 20, 31). La salvación esperada de la fe en Cristo postula que se crea *verdaderamente* lo que se dice de él, y el estatuto de esta salvación, que es la vida recibida de él, participación en su vida de Hijo de Dios, postula que sea *verdaderamente* lo que se cree de él. Todo lo que es necesario creer para ser salvado está contenido en este juicio de la fe, sin que sea necesario explicitar o desarrollar el «verdaderamente» que se sobreentiende.

---

1. Ver cap. II, p. 116-117.

De ahí no se sigue que nunca sea útil explicitar este sobreentendido. Se podrá hacer incluso necesario el día en que se presentara algún modo de expresar que Jesús es Hijo de Dios, que dejara entender que no se cree verdaderamente que lo sea, o que no se cree que lo sea verdaderamente. Se afirmará entonces que es el «verdadero» o el «propio» Hijo de Dios, y este adjetivo tendrá como significación la negación de toda afirmación contraria, y como necesidad salutífera el refuerzo del vínculo entre la identidad atribuida a Cristo y la salvación esperada de él. Más tarde se experimentará la necesidad de precisar que Cristo es Hijo de Dios de tal o cual modo, y estas determinaciones conceptuales tendrán la función lógica de rechazar otras concepciones que dejarían pensar, en tal configuración del lenguaje o tal sistema categorial, que no es «verdadero» Hijo de Dios, y como función salutífera restablecer las coherencias entre las representaciones de la fe y las de la salvación. De definición en definición se va produciendo una extensión del discurso de la fe, que toma la apariencia de un enriquecimiento del saber o incluso de una profundización, cuando no de un incremento, de la fe; apariencia más que realidad, pues esta extensión es de naturaleza principalmente dialéctica, lo que quiere decir que no se enriquece más que de la lógica de las contradicciones que rechaza. Pero se trata de una lógica racional que no corresponde necesariamente a la de la revelación y que, por tanto, no se impone automáticamente a la lógica de la fe (es éste un punto del que la teología no parece darse cuenta suficientemente). En definitiva, en el orden de la revelación, no es dado conocer más que lo que se da a creer, ni se impone creer más de lo que está permitido esperar. La lógica de la fe consiste, pues, en mantener la correspondencia, en ambos sentidos, entre la comunidad de vida que se establece del Padre al Hijo en el Espíritu y la comunicación de la misma vida, que tiene lugar de Dios a los creyentes, según la misma «dispensación». Ahí reside la regulación suprema del decir de la fe.

Por consiguiente, es en los límites de esta interrogación donde tenemos que verificar aún si la comprensión de la persona de Cristo a la que hemos llegado responde bien a la fe en el Cristo «verdadero» y «propio» Hijo de Dios. Hablamos simplemente de verificación, pues, aunque no hayamos analizado, es algo que falta, todos los pasajes de la Escritura que interesan directamente a la persona de Cristo, no debemos esperar, a pesar de todo, en principio, descubrir verdades completamente nuevas en este tema, dado que hemos estudiado la totalidad del relato de su misión, tal como está garantizado por el testimonio de los apóstoles y tal como fundamenta el anuncio de la salvación. No obstante, en la medida en que tenemos conciencia de que nuestros análisis no han puesto al día las definiciones que habíamos recogido de la historia del dogma, se impone una verificación. Pero la realizaremos siguiendo el eje regulador de que acabamos de hablar: el que articula la inteligencia de los «misterios» de Dios en la «economía» histórica de la salvación, que prohíbe la evasión de la misma, tanto por exceso como por defecto.

Que Cristo sea «verdadero» Hijo de Dios es una afirmación que se presenta frecuentemente en los discursos fundadores de la Iglesia, para oponerse a todo intento de reducción de la filiación divina de Cristo. Para impedir reducirla al modelo común de los hijos de adopción que son los creyentes, porque Cristo es «el» Hijo en virtud de una relación singular con Dios. Para impedir concebir

su filiación como si hubiera sobrevenido en el tiempo, siendo que es Hijo por origen y desde el origen. Para impedir pensar que Dios se procura un Hijo tomándolo del mundo de las criaturas, siendo que lo saca de su ser propio para entregarlo al mundo. Todas estas prohibiciones se complementan entre ellas, aunque apunten a errores diferentes, pues Cristo es fundamentalmente Hijo de Dios de una sola y misma manera: por la «fundación» que encuentra su persona en el ser del Padre. Mas este vínculo de fundación se expresa de maneras diversas, en relación y por oposición a los otros, al tiempo y al mundo.

No tenemos que volver ya sobre la primera prohibición, porque la hemos abordado de frente; hemos mostrado de manera suficiente la relación absolutamente singular que, de una parte, diferencia y separa a Jesús de nosotros proyectándolo, y sólo a él, en comunidad de existencia con Dios en el Espíritu Santo, y, de otra, nos acerca a él y nos conforma con él en cuanto Dios nos da parte en el Espíritu que intercambia con su Hijo único, en el Amor por el que cada uno de ellos se entrega totalmente al otro. Por este lado se aparta el riesgo de un modelo «adopcionista», aunque la objeción pueda renacer en favor de otras prohibiciones.

Tendremos que detenernos en estas últimas. En primer lugar, en la que concierne al origen de la existencia de Jesús en relación al tiempo, por la simple razón de que nuestra remontada del relato evangélico se detuvo en su bautismo y no nos brindó la ocasión de hablar de su venida al mundo. A continuación, en la que concierne a la procedencia de su persona misma y su pertenencia al mundo. Ahí tiene lugar, en efecto, la confrontación decisiva entre una cristología narrativa y una cristología deductiva; dicho de otro modo, tendremos que decidir en este punto si el pleno reconocimiento de Cristo como «verdadero» Dios sólo puede ser adquirido situándolo radicalmente aparte de nuestra historia de hombres, si la unidad metafísica del Padre y del Hijo exige pagar el precio de la dualidad del cielo y de la tierra: línea de salida, antaño, para la odisea de tantos hijos de dios, línea de horizonte, hogaño, del eclipse de Dios. Mas, aunque lo esencial del decir de la fe nos parezca aún por decidir, deberemos recordar que lo esencial de lo que se puede decir de Jesús «según el Evangelio» ya ha sido dicho.

## «NACIDO DE UNA MUJER»

La teología narrativa, puesto que narra, está obligada, por hipótesis de método, lo hemos reconocido desde el comienzo de la empresa, a explicar cómo «deviene» Jesús Hijo de Dios. No tiene que avergonzarse de este lenguaje como si se tratara de un vicio original, puesto que el Nuevo Testamento es el primero en emplearlo, por la simple y decisiva razón de que se sitúa en la historia y no fuera de ella. Jesús ha sido «constituido» (Rm 1, 3), «exaltado» en calidad de Hijo tras su victoria sobre la muerte; «por eso» es proclamado Hijo en el acto mismo de «humillarse» hasta la muerte (Flp 2, 8-9; ver Mc 15, 39). ¿Desde cuándo lo era? El lenguaje del devenir impone por sí mismo la pregunta: parece que no se ha sido siempre lo que se ha llegado a ser en un determinado momento, o bien que eso se lleva a cabo por un paso de lo menos

a lo más. Para responder a ello, Wolfhart Pannenberg, que también partió «de abajo», recurre al principio hegeliano de la «retroactividad»[2]: lo que llega al final refluye hasta el origen, pues nadie llega a ser más que lo que era en potencia de ser y, por consiguiente, tenía ya, en cierto modo, en reserva de ser, como algo para serlo. Quizás no sea indispensable, para responder a la cuestión, abandonar el terreno de la narratividad por el de la dialéctica, aunque el concepto de devenir reclama ser explicitado en el lenguaje filosófico del ser. Los autores del Nuevo Testamento se plantearon también la misma cuestión, ya hemos visto cómo respondieron a ella, anticipando y prefigurando el acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Jesús en la escena de su bautismo: Dios se revela en acto de comunicar su vida a Jesús como un padre a su hijo: «Hoy te he engendrado»; Jesús se pone en condición de siervo, renunciando radicalmente a existir para sí, para no vivir más que en dependencia de Dios, como un hijo en relación con su padre; y su intercambio interior de amor y de vida se exterioriza en efusión de Espíritu. El Evangelio nos da a comprender así que Jesús, a través de todo el desarrollo de su misión, y desde su comienzo, existía plenamente como Hijo de Dios.

Pero ¿cuándo comenzó esta misión? Si Jesús no la recibió sino en el momento de su bautismo, ¿habrá que decir que no era Hijo de Dios desde el primer momento de su existencia? Aquí es donde cabría invocar el principio de la retroactividad. San Pablo da otra respuesta, que permanece en un marco narrativo: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los sometidos a la Ley y procurarnos la adopción filial» (Ga 4, 4). Se alega frecuentemente este texto en favor de la «preexistencia» de Jesús —«Dios envió a su Hijo», a quien tenía por adelantado junto a él— y de su concepción virginal —«nacido de una mujer», sin padre humano. Mas la intención de Pablo no parece apuntar a lo uno ni a lo otro. El envío del Hijo coincide con la generación humana de Jesús; se le llama «Hijo» porque es engendrado en el vientre de una mujer, e «Hijo de Dios» porque nació por la voluntad de Dios, que lo envía al mundo haciéndolo nacer en el mundo, que lo hace nacer en el mundo en calidad de Enviado de Dios; «nacido de una mujer» tiene como correspondencia «nacido bajo la Ley», pues la pertenencia al pueblo judío, y por consiguiente a su Ley, se adquiere por el vientre. Mediante esta correlación, enseña Pablo la doble condición en la que Jesús viene al mundo y que constituye el principio de su misión salutífera: del lado de su madre, está sometido a la Ley, pero está exento de ella del lado de Dios, señor de la ley, pues viene al mundo por la voluntad expresa de Dios; su nacimiento tiene, por tanto, la significación de un rescate sustitutivo, en el sentido de la palabra «rescate» que hemos tenido ocasión de estudiar: Jesús toma nuestro sitio de esclavos para que nosotros podamos tomar el suyo, para que podamos recibir nuestra parte de la herencia del Hijo.

Otro célebre texto de Pablo (¿o reproducido por él?) tiene probablemente el mismo alcance: Jesucristo, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de

---

2. Ver W. PANNENBERG 1971, p. 163-171, 192, 390-392, 409-413, 442.

siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre» (Flp 2, 6-7). Jesús es de condición divina puesto que viene al mundo por la voluntad expresa de Dios; en consecuencia, tenía derecho a reivindicar sus privilegios de Enviado de Dios, del mismo modo que todo embajador tiene derecho a los honores debidos al que lo envía; en vez de eso, se sometió en todo a la bajeza de la condición de su nacimiento humano, no queriendo ser tratado más que como un siervo de Dios, que se hace esclavo de sus hermanos, tomando su condición para comunicarles la de él.

Sea lo que fuere de la interpretación exacta de estos dos textos, que han sido objeto de numerosas exégesis, sutiles y controvertidas, está claro que Pablo hace remontar la misión de Jesús hasta el primer instante de su venida al mundo[3]; que lo ve, desde este instante, en el mismo estado de sumisión y de humillación, de total renuncia a su voluntad propia y de total disponibilidad a la voluntad de Dios, en que será encontrado Jesús al final de su vida; que Pablo considera que Jesús está cumpliendo, desde este primer instante, su misión de salvador, es decir, de liberador, porque ha sido entregado al mundo como aquel a cambio del cual son liberados los esclavos y adoptados por Dios; está claro, por último, que Pablo considera a Jesús como Hijo perfecto de Dios desde su venida al mundo, pues identifica su misión con su persona, con su existencia histórica; se trata de una misión de liberador que conviene perfectamente a un Hijo, exonerado por condición personal de toda servidumbre, no se trata de una misión recibida de fuera y exterior a su ser personal, pues no consiste en otra cosa que en existir y comportarse tal como es: Hijo de Dios entregado a los hombres.

Pablo no quiere decir que el Hijo de Dios, que se supone preexistente, ha aceptado libremente tomar la naturaleza humana para salvarnos, ni que Jesús, al que se supone consciente desde su concepción, aceptaba ya voluntariamente someterse al designio de Dios sobre él. Jesús, por otra parte, no fue por sí mismo ante los sufrimientos de la cruz, aceptaba todo lo que le sucedía como viniendo de la parte de Dios: así, desde el comienzo, se sometía a la acción del Padre, pero se sometía como Hijo. Pablo da a entender que Jesús, habiendo nacido Hijo de Dios, puesto que nació por voluntad de Dios, estaba marcado en toda su persona por un carácter filial, un espíritu, una voluntad y un corazón de Hijo. Subraya especialmente la iniciativa soberana de Dios: él es quien salva al mundo entregándole a su Hijo y quien se procura un Hijo haciéndole

3. Varios exégetas (sobre todo católicos) interpretan ambos textos en términos de coeternidad y de consubstancialidad de Cristo con el Padre (así L. CERFAUX 1954, p. 128-129, y 288-298); otros (sobre todo protestantes) simplemente en términos de preexistencia y de envío en misión (así J.B. LIGHTFOOT 1869, p. 165-166, y 1903, p. 110-115). Como no pretendo hacer un trabajo de exégeta, me abstengo de entrar en estos debates y de hacer referencia a ellos. La primera interpretación no puede ser más que dogmática, es decir, no fundada; la segunda es plausible: la venida de Jesús *al* mundo estaría descrita como entrada *en* el mundo; pero en ese caso se trata de un lenguaje *mitológico*, aceptable como *expresión* de la fe, aunque no como *base* de una *afirmación* de la fe. A menos que demos la razón a los historiadores (especialmente judíos) para quienes la divinización de Jesús es obra de Pablo, una lectura *teológica* tiene la obligación de concertar la predicación apostólica con el relato evangélico. En consecuencia, yo comprendo ambos textos en cuanto *interpretan* el acontecimiento histórico del nacimiento de Jesús en términos apocalípticos: Jesús viene al mundo *como enviado de* Dios, *como viniendo de* Dios. Hemos comentado Ga 4, 4 desde el ángulo del «rescate», p. 118-119.

nacer en el mundo. La palabra poderosa que llama a Jesús a la existencia —«Dijo Dios... y así fue»— es una voz de Padre, que despierta de inmediato a Jesús a una existencia de Hijo. Comienza una relación de lenguaje; Dios se constituye como persona de Padre llamando a Jesús a existir para él mismo y sólo para él, y el ser de Jesús se constituye enseguida como persona de Hijo, recibiendo graciosamente la vida del amor que le da la existencia.

Cabe preguntarse dónde ha aprendido Pablo que Dios ha enviado, ha puesto a Jesús en el mundo mediante una intervención expresa de su voluntad, y si esta forma parte aún de lo que puede ser contado de la historia de Jesús. La Biblia responde a la cuestión. En efecto, la Escritura atribuye ordinariamente el mismo nacimiento de los enviados de Dios, y no sólo su misión, a una intervención divina de este tipo, y constituye una ley de la narratividad evangélica, encontrada con frecuencia, contar la historia de Jesús sobre el modelo del pasado. Así se dice que Dios ha «formado» su pueblo, pues lo ha «elegido» para él mismo, como un hijo es modelado en el vientre de su madre: «Ahora, escucha Jacob, mi siervo, Israel al que he elegido. Así habla Yahveh, que te ha hecho, que te ha formado desde el seno materno, que te ayuda [...]» (Is 44, 1-2)[4]. De modo semejante, Yahveh llama a sus profetas a venir al mundo, él mismo modela su ser comenzando por volver a sus personas conformes con lo que él quiere que sean. Así le sucedió a Jeremías: «La palabra de Dios me fue dirigida en estos términos: «Antes de formarte en el vientre materno, te conocí; antes de que hubieras salido del seno, te consagré, te establecí como profeta de naciones»» (Jr 1, 4-5). Por eso la tradición de Israel esperaba la venida del Siervo de Yahveh de una intervención expresa de Dios en la historia, de una acción de engendramiento, de un nacimiento: «Yahveh desde el seno materno me llamó; desde las entrañas de mi madre recordó mi nombre. [...] Me dijo: «Tú eres mi siervo en quien me gloriaré.» [...] Ahora, pues, dice Yahveh, el que me plasmó desde el seno materno para siervo suyo, para hacer que Jacob vuelva a él, y que Israel se le una. [...] «Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra»» (Is 49, 1-6).

Esa es la «historia» que ha inspirado a Pablo en lo que «cuenta» de los orígenes de Jesús, en lo que anuncia de Cristo bajo el modo de decir lo que le ha sucedido, cómo ha llegado al mundo. Pues esta historia de Dios entre los hombres se repite, forma parte de su naturaleza repetirse para hacerse reconocer como acción de Dios[5]. Del mismo modo que el destino de rechazo y de persecución, que fue el lote de los prófetas del pasado, se reprodujo al final de la existencia del último enviado de Dios, así también la iniciativa

---

4. Se puede discutir si los textos bíblicos de este tipo designan a Dios en su función de «paternidad», tal como yo los aplicaré a Jesús, o de «maternidad», tal como los interpreta, con una finura sonriente, J. BRIEND 1992, p. 71-90. Esta misma indecisión nos recuerda, cosa que llevaré buen cuidado en no olvidar, que se trata de un lenguaje *metafórico*.

5. Ver L. WITTGENSTEIN 1976, p. 57-58, 141: Si empezamos *a creer* algo, no se trata de una proposición aislada sino de un sistema entero de proposiciones. (La luz se difunde gradualmente sobre el todo.)»; 142: «No son algunos axiomas aislados los que me parecen evidentes, sino un sistema en el que consecuencias y premisas se otorgan un apoyo *mutuo*». La naturaleza de la *certeza* teológica no es diferente: no puede reposar sobre pasajes aislados de la Escritura, sino que busca lo que *constituye sistema*.

divina, que suscitó la vocación de los profetas desde su nacimiento, preside igualmente la venida al mundo del último de la dinastía. Cuando se escribe que Dios «forma» a sus elegidos «desde el seno materno», incluso cuando se cuenta su nacimiento con trazos maravillosos, como en el caso de Ana, madre de Samuel, a la que «Yahveh había hecho estéril» y que le suplicaba que «le diera un hijo varón» (1 S 1, 5-11), la Biblia no obliga a creer en una acción milagrosa de Dios, realizada sobre el ser físico de la madre o del niño o de ambos. Lo que pone por delante es una acción de palabra de Dios que «elige», «establece», «consagra», «llama» a su elegido y «pronuncia su nombre». La palabra va de la persona a la persona, establece una relación personal, hace alianza; Dios compromete su persona en relación con su elegido dirigiéndose a él: «Te voy a poner por luz de las gentes», y su llamada forma la persona del elegido «para ser su siervo», le da un «yo» de siervo. Una palabra eficaz de Dios precede y suscita la venida de su elegido al lenguaje por el que se hace persona. La persona del elegido, prevenida por esta interpelación divina desde su venida al mundo, es preformada, desde este instante, como persona de siervo de Dios; recibe su «yo» del intercambio de palabras con la voz que le dice «tú»: «*Tú* eres mi siervo en quien *yo* me gloriaré.»

El caso de Jesús es, al mismo tiempo, semejante y diferente, pues si bien, de un lado, es el último de la dinastía de los numerosos enviados de Dios, de otro lado, es el primero y el único, fuera de serie: «Por último, les envió a su hijo, diciéndose: A mi hijo lo respetarán» (Mt 21, 37). Jesús no es, como sucede en muchos relatos bíblicos, un hijo primogénito, o, por el contrario, un benjamín, o aún un gemelo, es único, el único del que dice Dios: «*mi* hijo». Si hay muchos enviados, pero un solo hijo, es porque hay un sólo dueño, que se hace él mismo *presente* en aquel a quien envía para *representarle*; porque existe una reciprocidad en la relación padre-hijo, que no se encuentra en el mismo grado en las otras relaciones personales. El padre se reconoce en su hijo: espera ser respetado en la persona de su hijo. Se reconoce en él, no simplemente porque le ha dado el ser —eso no sería suficiente—, sino ante todo porque ha formado a su imagen la persona de su hijo para que esta le remita su imagen tal como él se conoce en sí mismo —y sólo a esta condición y en esta medida. La promesa de Yahveh al Siervo: «Tú eres [aquel] en quien yo me gloriaré», implica una imbricación del «Yo» del uno en el «yo» del otro, que no podía realizarse más que una sola vez y en uno sólo; hace del «Tú» al que Dios se dirige la réplica exacta del «Yo» que le interpela. La voz que llama a Jesús «desde el seno materno» suscita a la palabra al «Tú» que le dará la réplica. Los otros enviados de Dios, como no forman parte por nacimiento más que de la condición común de los siervos de Dios, son «consagrados» a su servicio por una unción especial, que les predestina a convertirse en sus hijos de adopción; Jesús, por el contrario, ha sido consagrado para ser siervo porque es más que eso por nacimiento, porque es ya el Hijo único, en virtud de la palabra que preforma su persona desde su venida al mundo, depositando en ella el «Yo» del Padre que predispone a Jesús a responderle, como eco, mediante un «Yo» de Hijo: «''Padre, glorifica tu nombre.'' Entonces vino una voz del cielo: ''Lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo''» (Jn 12, 28). Así, Pablo, tras haber creído que Jesús fue introducido en el mundo futuro en la gloria del Hijo único, para ser humillado a lo más bajo

de la condición humana (Flp 2, 6-9), comprendió y refirió que Jesús fue enviado a este mundo en calidad de Hijo, aunque en la condición humillada de un Hijo entregado al mundo y sometido a la ley común, humillado y humillándose por debajo de su condición divina para elevarnos a la suya.

Las frecuentes expresiones del tipo: «Dios le envió al mundo» o «Yo he bajado del cielo», tienen como correspondencias las proclamaciones de la resurrección del tipo: «Dios lo ha exaltado a su derecha» o «Subo hacia mi Padre». Tanto las unas como las otras son de tipo escatológico: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos [...]». Los cielos, que se abren para dejar entrar a Cristo en la gloria de su Padre con el estatuto de Primogénito de una multitud de hijos, ya se habían abierto una primera vez para dejarle entrar en el mundo con el estatuto de Hijo único, venido a liberar de su cautividad a todos aquellos a quienes llama Dios a la adopción filial (ver Hb 1, 1-3.6). Es la misma fe la que se expresa aquí y allí, y no afirma otra cosa de un lado y del otro, salvo que culmina un movimiento circular desde el final al comienzo de la existencia terrestre de Jesús, para envolverlo en totalidad en la condición de Hijo de Dios. Tras haber reconocido, en un primer tiempo, que Cristo, liberado de la muerte, ha sido acogido por Dios como un hijo por su padre y puesto a la cabeza de su casa (Hb 3, 4-6), la fe reconoce, en un segundo tiempo, que ha venido de Dios en la misma calidad de Hijo único, puesto que viene provisto de la misión y del poder de introducir en la casa de su Padre a todos los beneficiarios de su propia herencia. Jesús existe, desde el comienzo al final de su vida terrestre, como persona de Hijo de Dios: eso es «todo» lo que afirma la fe. Al proclamar su resurrección, lo reconoce como Hijo de Dios de una manera absoluta e ilimitada. Proyectándose hacia su origen, lo declara «verdadero» Hijo, el «propio» Hijo de Dios, bajo la modalidad de apartar la idea de que lo habría llegado a ser mediante la investidura de una dignidad recibida al final de su vida, o de una tarea recibida en el curso de su vida, y de afirmar que lo era en su ser mismo, desde siempre, por origen, porque su persona se fundaba en Dios, que lo ha llamado a la existencia y puesto en el mundo con una acción personal.

Pero sucede, cuando la mirada de la fe realiza el circuito inverso, desde el comienzo al final de la existencia terrestre de Jesús, que la apertura de los cielos, por donde entró en el mundo y por donde salió de él, parece delimitar, más acá de este comienzo y más allá de este fin, dos «eones», dos porciones de tiempo inmóvil, que eternizan la existencia celeste de Jesús de ambos lados de su existencia terrestre, anticipándola de una parte, y prologándola de la otra, o más bien suspendiendo el doble tope del comienzo y del final. El futuro de vida abierto a Jesús por su resurrección más allá de la muerte se proyecta, del otro lado, en pasado anterior al comienzo de la vida terrestre. Su entrada en el mundo toma el aspecto de una «salida», de un exilio de su patria celeste; su entrada en el cielo, el aspecto de una «remontada», de un «retorno» a su lugar propio. Se habla entonces de su «preexistencia», concebida como el tiempo que precede y prepara su venida, y que es la réplica del tiempo escatológico de la espera del Reino y del «retorno» de Cristo a la historia. Pronto vamos a volver a ella y a intentar captar nuevamente la significación que tiene esta antiquísima representación para la fe. Para atenernos al origen de Cristo, tal como ha sido situado en la historia y tal como puede ser aprehendido bajo

la *regulación* de la fe en la resurrección, la fe en el «verdadero» Hijo de Dios nos pide mantener que Jesús ha venido de Dios a la historia «del mismo modo» (Hch 1, 11) que se fue de este mundo a su Padre, atravesando tanto el límite del comienzo como el del final a la llamada de la misma voz que le decía, aquí y allí: «*Tú eres* mi Hijo, *hoy* te he engendrado.» Toma vida, en el origen, de aquel en quien recobra vida, al final: tal es la ley de la «retrospectividad» evangélica (según la expresión de W. Pannenberg). Del mismo modo que desaparece en Dios cuando sale de la historia, porque Dios había desaparecido primero en él y había mezclado su existencia con la suya, así también sale de Dios cuando entra en la historia, en el sentido de que su persona tiene su fundamento, adquiere «subsistencia» en la palabra de amor por la que Dios le concede existir para él sólo y se hace existir en Jesús en comunión de Espíritu.

## «NACIDO DE LA VIRGEN MARÍA»

Con este mismo fin narran los «relatos de la infancia» las circunstancias de la venida al mundo de Jesús: para hacernos creer que es desde el origen y por origen propiamente Hijo de Dios. Pero ¿es posible que quieran enseñarnos más? Recojamos lo esencial de su «testimonio», que se resume en el mensaje del «Ángel del Señor» a José, en el evangelio de Mateo, y del «ángel Gabriel» a María, en el de Lucas. Según el primer relato, María «se encuentra encinta por obra del Espíritu Santo» antes de haber habitado con José su esposo, el ángel le explica a este último lo que había pasado y lo que debía hacer, en estos términos: «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 18-21)[6]. Según Lucas, el ángel explica a María, que «no se encontraba en situación marital», de qué manera, no obstante, iba a concebir un hijo, que sería el heredero del trono de David: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 34-35)[7].

Estos «relatos» fueron el lugar privilegiado de la apologética cristiana desde el siglo II; las numerosas citas que se encuentran en la época, en los escritores cristianos o gnósticos, no concuerdan todas con el texto recibido actualmente, lo que representa un indicio de que tuvieron lugar ásperas controversias sobre el mismo tenor literal de los textos. Estos, respecto a los judíos, servían para probar que Jesús no es un «hombre ordinario», puesto que no nació «del modo común a los seres humanos»; respecto a los paganos, que no debe ser con-

6. Ver X. LÉON-DUFOUR 1965, p. 67-81, «El anuncio a José»; «No hay más que un mensaje: el papel de José [...]. Si bien el Espíritu Santo es el autor de la concepción, no por ello deja de tener José una función que cumplir en el milagroso nacimiento» (p. 75). Volveré más adelante, p. 277-278, sobre el papel de José inspirándome en este autor.

7. L. LEGRAND 1981, p. 127-140, interpreta el anuncio a María como un «apocalipsis», «desescatologizado y encarnado en la historia, *des-dramatizado*» (p. 139). Volveré también sobre la figura de María, p. 278-279.

fundido con cualquiera de los héroes divinos de la mitología, nacidos del comercio carnal de algún dios con una mujer[8]; respecto a los docetas gnósticos, que Jesús es verdaderamente hombre, puesto que ha sido engendrado de la carne de una mujer. Más tarde, estos mismos relatos, iluminados por el versículo del Prólogo joánico: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14) se convertirá en el lugar privilegiado de las controversias y de las explicaciones dogmáticas en torno a la «encarnación» y la «unión hipostática». Se trata, por consiguiente, de versículos cargados de pasado teológico. En nuestra época se ha reanudado la discusión sobre este tema de manera no menos viva, aunque ahora gira en torno a su valor histórico: ¿debemos considerarlos como verdaderos relatos que tienen la intención de dar testimonio de hechos que han tenido realmente lugar, o simplemente como «teologúmenos», proposiciones teológicas puestas en forma de relato, de las que habría que retener el mensaje, aunque no el elemento propiamente narrativo? Para varios exégetas y teólogos, toda la fe cristiana se hundiría si se negara la verdad histórica de los hechos referidos por estos relatos; no obstante, la mayoría, al parecer, acepta dejar la cuestión «abierta», negándose con razón a suspender la decisión de la fe de las demostraciones históricas. Nosotros nos vamos a limitar a unas cuantas consideraciones de orden exegético, para llevar la parte principal de la cuestión al plano propiamente teológico.

No se puede negar que estos relatos tengan una intención formalmente «teologal», la de hacernos saber que el niño que va a nacer no es el simple hijo de José y de María, como cualquier retoño de una pareja parental, sino el propio Hijo de Dios; la aparición de ángeles portadores de una revelación divina, el mensaje de paz destinado a disipar la turbación de los actores o de los testigos de estos acontecimientos, la alegría que aflora a los rostros, la luz celestial que baña estas escenas, la abundante efusión del Espíritu Santo: son otros tantos recuerdos de los relatos que se refieren a la resurrección de Jesús y que dan a los relatos de la infancia un tinte teológico; también el recuerdo de textos y de escenas del Antiguo Testamento, que forman la trama de estos relatos, les confiere un carácter «midráshico», es decir, un determinado tipo de narratividad que cuenta un acontecimiento presente con los rasgos característicos de una escena ilustre o de un anuncio célebre del pasado[9]. Eso no bastaría para incriminar la verdad histórica de estos relatos, si esta no hubiera sido puesta en cuestión por otro lado, precisamente por el lado histórico, en virtud de que no se encuentra en ellos los rasgos que cabe esperar encontrar en un relato de tipo histórico, al tiempo que sí encontramos en ellos rasgos que no convienen a este género; varios puntos del relato carecen de confirmación —el censo de Quirino— o de verosimilitud: el nacimiento «en Belén de Judea» de Jesús «de Nazaret de Galilea», la matanza de los «inocentes», la huida a Egipto; otros forman parte de un género «maravilloso»; a buen seguro, no cabe reprochar a los textos resentirse del carácter maravilloso de

---

8. Ver cap. I., p. 67-69

9. Ch. PERROT 1967 estudia la influencia de los relatos haggádicos de infancia sobre los relatos evangélicos de la infancia de Jesús: los paralelos son ciertos y obligan, como mínimo, a dejar el problema abierto (p. 509-518). El autor se ha ocupado de nuevo de la cuestión en 1976 en el *Cahier Évangile* 18 conservando la misma orientación.

los hechos que relatan, mas cuando se descubre hechos semejantes en relatos legendarios de nacimientos de niños a los que se promete un futuro ilustre: signos en el cielo, predicciones de adivinos, visitas de personajes misteriosos, entonces cabe pensar con fundamento que los relatos de la infancia de Jesús entran en un género literario, conocido en esta época, y no tienen la pretensión de referir únicamente lo que pasó y estrictamente tal como pasó.

Si tal es la forma literaria de los relatos, ¿es preciso concluir que no contienen absolutamente nada histórico? Los exégetas vacilan en dar este paso. El hecho del nacimiento virginal, tomado en sí mismo, ha parecido imponerse durante mucho tiempo como un «núcleo duro», dado que no se descubría ningún «modelo» en los relatos del Antiguo Testamento o en los escritos del tiempo. Mas esta seguridad ha perdido parte de su fuerza; por una parte, los relatos de nacimientos «milagrosos» han podido servir de *pattern* para inspirar y guiar el relato de un nacimiento «virginal»; por ejemplo, el nacimiento de Samuel, saludado por su madre Ana con las palabras de un cántico de alegría, que Lucas ha vuelto a poner en los labios de María; por otra, encontramos relatos de nacimientos virginales, detectables de manera más o menos neta, en relatos apocalípticos o novelados de origen judío y en cuentos o leyendas de origen pagano, que pudieron circular en las comunidades cristianas del tiempo; la descripción del nacimiento de María, o la de Juan el Bautista, en escritos cristianos apócrifos del siglo II, parece inspirarse asimismo en un modelo conocido, que no estaba reservado únicamente al caso de Jesús[10].

Estas sospechas y estos vínculos familiares perjudican seguramente a la credibilidad histórica de los relatos de la infancia. Pero, con todo, no suministran la prueba de que la concepción virginal de Jesús haya sido pura y simplemente «inventada». Los relatos de Mateo y de Lucas dan testimonio de una creencia bien implantada en las comunidades en que estos evangelios vieron la luz; por tanto, no se puede afirmar que son en su totalidad fruto de la sola creación literaria de los redactores. ¿Basta con eso para erigir esta creencia en objeto de fe propiamente dicho? No la encontramos en el evangelio de Marcos, que comienza asimismo con estas palabras: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios»; ni en el de Juan, a no ser en una versión en singular del versículo 13 del Prólogo que circuló en los siglos II y III (en concurrencia con la versión en plural), en la que se leía más o menos esto (pues las citas son muy diferentes): «Ese no ha nacido de sangre [menstrual] ni de un deseo de la carne ni de un querer marital sino de Dios[11]». La concepción virginal de Jesús, punto mucho más importante, no formó parte ciertamente de ningún «kerigma» primitivo ni de la predicación de los apóstoles, ni Pablo, en sus cartas, argumenta nunca a partir de este hecho en favor de la fe en Cristo en cuanto Hijo de Dios.

Ante lo desesperado de la causa, los exégetas pidieron a los teólogos que se pronunciaran sobre si la tradición de la Iglesia imponía a los cristianos creer

10. Ver el *Protoevangelio de Santiago*. Los problemas planteados por los relatos evangélicos de la infancia de Jesús han sido estudiados con gran erudición y criba por R.E. BROWN 1977: el género literario es teológico y no histórico, la cuestión debe quedar abierta (en part. p. 517-533). Me he inspirado en la recensión de esta obra realizada por X. LÉON-DUFOUR en *RSR* 66 (1978), p. 128-131.

11. Volveré sobre el Prólogo y sobre el versículo en las p. 279-280.

en la verdad histórica de la concepción virginal de Jesús[12]. Pero, ¿qué se les pedía exactamente? Ninguna demostración dogmática podrá establecer nunca la verdad histórica, como tal, de un relato evangélico: eso está fuera de la competencia de la fe y depende únicamente de criterios historiográficos. ¿Puede imponer la fe creer en la realidad del hecho sin obligar a considerarlo como un «hecho histórico»? La distinción es especiosa, pero no hay que rechazarla del todo. Si creo que este nacimiento virginal es un hecho que ha tenido realmente lugar, presupongo necesariamente que pertenece a la historia; me abstengo únicamente de calificarlo de histórico, porque carece de la acreditación susceptible de convertirlo en una creencia común y universal, en un «hecho histórico» establecido. Subrayemos, no obstante, que la fe que pidiera creer en la realidad de este hecho no podría brindar la certeza histórica del mismo ni, por consiguiente, obligar a considerarlo como un hecho «históricamente cierto», pues la certeza de la fe y la certeza histórica no son del mismo orden: una depende de la luz de la revelación, la otra de la sola razón natural. La situación del creyente, obligado a mantener en nombre de la fe un hecho histórico sobre el que no podría llegar a una convicción razonada, sería entonces muy incómoda.

Ya hemos encontrado un problema análogo a propósito de la resurrección de Jesús: nos preguntábamos si estábamos obligados a creer en un hecho del que no se poseían «pruebas» de naturaleza histórica. Con todo, hay una diferencia importante entre ambos casos: tenemos un relato del descubrimiento de la tumba vacía, relatos de apariciones, mientras que no existe relato alguno del hecho mismo de la resurrección, que hubiera podido contar cómo el cadáver de Jesús se había reanimado, transformado en cuerpo glorioso y propulsado fuera de la tumba. En consecuencia, creo en la resurrección de Jesús porque creo que ha sido liberado, en todo su ser, de la muerte y porque ha vuelto de nuevo a la vida en la gloria de Dios Padre, sin estar obligado a «creer» en el hecho material mismo de la reanimación del cadáver y de la salida de la tumba; creo que se ha manifestado vivo a los discípulos, sin estar obligado a «creer» que se apareció «físicamente» bajo tal o cual aspecto. El caso *regulador* de la resurrección nos enseña así una cosa importante: la fe en Cristo se dirige a su *persona*, no se extiende a los *hechos* materiales de su existencia tomados en sí mismos. Podemos aplicar este principio al caso del nacimiento virginal.

Que cristianos de los primeros siglos, así como de los siglos posteriores, han creído unánimemente en el nacimiento virginal de Cristo es un punto que encierra una evidencia incontestable. Que han creído en la verdad histórica del relato y, por tanto, del hecho, no es menos cierto, puesto que lo encontraban escrito en los evangelios y no tenían los medios para argumentar las cuestiones críticas que nosotros nos planteamos hoy. Que la Iglesia ha tenido la intención de proponer este punto a la creencia de sus fieles tampoco es contestable, aun en ausencia de una «definición» expresa (los historiadores lo discuten), puesto que lo ha insertado en su Credo, en los primeros Símbolos de los que procede el «Símbolo de los apóstoles», y después en la profesión de fe de Nicea-Constantinopla. Mas es preciso discernir lo que en una creencia, tomada

---

12. Aludo a una consulta teológica del año 1967 que no ha sido objeto de publicación.

globalmente, constituye el objeto formal de la fe, aquello sobre lo que se compromete el acto de fe.

Cuando decimos que Cristo «resucitó de entre los muertos el tercer día, subió a los cielos, está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso», la fe no se detiene en cada una de estas aserciones como sobre otros tantos hechos distintos, siendo que constituyen todos juntos el mismo acontecimiento escatológico de la entrada de Cristo en la gloria: se dirige a su persona victoriosa de la muerte y que vive en Dios en la plena comunión de su gloria. Cuando el mismo Símbolo de los apóstoles profesa que Jesús «padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos», enuncia aquí puntos históricos que no necesitan ser impuestos a la fe (excepto el último, aunque no encontró sitio en el Símbolo de Nicea): en estos enunciados, la fe versa sobre algo tácito, que será explicitado por la profesión de Nicea, a saber: que Jesús sufrió todo eso «por nosotros». Aquí la fe se dirige aún directamente a la persona de Jesús, reconocida como principio de salvación en el acto de entregarse por nosotros a la muerte a través de las diferentes etapas de su pasión.

Remontamos así a las primeras declaraciones de este Símbolo: «Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que fue concebido del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María.» Aunque ha lugar a distinguir entre concepción y nacimiento, ambos calificados de «virginal», aunque en sentidos diferentes cuando se los separa, está claro que el Concilio los toma juntos como los dos «momentos» o aspectos del origen histórico de Cristo, considerado en cuanto es, inseparablemente, divino «por arriba» y humano «por abajo», tal como muestra de manera aún más explícita el texto litúrgico de Nicea-Constantinopla: «por el Espíritu Santo, se encarnó de la Virgen María, y se hizo hombre». Está claro que aquí la fe se dirige aún directamente a la persona de Cristo; de ella es de quien se afirma que fue concebida y que nació, que es a la vez divina por la vida que recibe del Espíritu Santo de Dios, y humana por su venida al mundo en la cadena de las generaciones humanas, punto recordado asimismo por las genealogías evangélicas. La expresión «concebido del Espíritu Santo» afirma que «Jesús», el Hijo de María, es el «Cristo» de Dios, su «Hijo único», el que ha recibido la unción del Espíritu; «nacido de María» significa que este Jesús, aun siendo totalmente Hijo de Dios, pertenece también a la raza humana y a su historia.

Que Jesús sea hombre y que sea tal individuo, el Hijo de María, es un punto que no reclama acto de fe alguno, puesto que está dotado de una certeza histórica. Sin embargo, sí le importa a la fe afirmar que es «verdadero» hombre, a fin de descartar, dialécticamente, la idea de que su origen divino le «impediría» «hacerse hombre» como nosotros. No debemos olvidar que los combates por la «verdadera» humanidad de Jesús tuvieron, en los primeros siglos de la Iglesia, tanta envergadura y había tanto en juego para la fe, en el interior mismo de las comunidades cristianas, que existía, en el exterior y en la misma época, la defensa de su «verdadera» divinidad contra las negaciones procedentes de los judíos y de los paganos. Si bien los cristianos de hoy ya no sienten la tentación de negar la verdadera divinidad de Jesús, no por ello sigue siendo menos vital para la fe afirmar, con la misma fuerza que en el pasado, su vinculación con la historia por la que se revela la «humanidad de

Dios». Afirmar la unción y la historicidad originales de la persona de Jesús, su plena pertenencia inicial tanto a Dios como a la raza humana, que le califica, por ambas partes, para ser salvador del mundo: en eso estriba el verdadero interés y la apuesta de la fe «en Jesús [...] concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María». Se desvía la intención de la fe, se deprecia su alcance, cuando se pone todo el peso de la afirmación en el carácter «maravilloso» de su nacimiento.

Pero quizás no haya que concluir demasiado pronto: ¿estamos seguros, una vez más, de desviar tan rápidamente nuestra mirada del hecho «maravilloso», como si nos molestara, de no dejar de lado algo importante, si no esencial? ¿No es la escena de la concepción virginal el lugar en que está en juego la fe en la «encarnación»? De hecho, cuando leemos hoy los relatos de Mateo y de Lucas, los comprendemos en el sentido de que el Hijo de Dios, preexistente en la eternidad de Dios, baja del cielo a la tierra para tomar carne en la Virgen María en el mismo instante en que el Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, hace a María milagrosamente fecunda en su virginidad. En este sentido los interpreta ya el Símbolo de Nicea-Constantinopla, el cual, tras haber proclamado la fe en el «Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos [...], verdadero Dios nacido del verdadero Dios, engendrado, no creado, [...]», prosigue «narrando»: «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo [...]» Mas resulta turbador constatar que estas dos aserciones, «nacido del Padre antes de todos los siglos [...] bajó del cielo», que, efectivamente, podemos calificar de esenciales, si no para la fe, sí al menos para la teología de la encarnación, ni se leen ni se dejan adivinar en el Símbolo de los apóstoles, que sumerge sus raíces en la fe más antigua de la Iglesia. Eso nos hace sospechar que no se dice exactamente en el mismo sentido, para el uno, «fue concebido del Espíritu Santo, nació de la Virgen María», y para el otro, «por el Espíritu Santo, se encarnó de la Virgen María y se hizo hombre». Ambas redacciones del mismo artículo de la fe parecen atestar dos lecturas diferentes, una más antigua y la otra más elaborada, de los relatos de la infancia de Cristo. Volvamos, pues, de los Símbolos a los relatos a fin de evaluar de más cerca a qué nos compromete la fe que se expresa tanto en los unos como en los otros, aunque sin decir necesariamente lo mismo, sin tener necesariamente el mismo arraigo en el relato ni el mismo enfoque dogmático.

## «CONCEBIDO DEL ESPÍRITU SANTO»

En el relato de Lucas, la mención: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti», y la siguiente: «y el Poder del Altísimo te cubrirá con su sombra», son más o menos sinónimas; el «Espíritu Santo» es concebido como una *dunamis*, como una fuerza vital, vivificante, de procedencia divina a buen seguro, aunque no como una persona subsistente y distinta, concepción de la que el Lucas de Hechos está aún bastante alejado cuando cuenta que los discípulos, el día de Pentecostés, quedaron «llenos» «de Espíritu Santo» (sin artículo), o que Jesús, habiéndolo recibido del Padre, «ha derramado» «*lo que* veis y oís» (un neutro), y que los judíos a su vez están invitados a convertirse para «recibir el *don* del

Espíritu Santo» (Hch 2, 4.33.38). Esta fuerza divina, fuente de vida y de palabra, sobreviene, pues, en María como un poder fecundante y santificante por el cual nacerá de su carne un niño santo y consagrado a Dios que «será llamado Hijo de Dios», *porque* (*διό καί*) ha sido engendrado de esta manera. La redacción de Mateo es aún más neta, al pie de la letra: «ella se encontró encinta de Espíritu Santo» (sin artículo), «lo que ha sido engendrado *en* ella es *la obra* (o *el fruto*) *de* (*ἐκ*) el Espíritu Santo»; el Espíritu es designado al modo de una causa material, de una semilla que fertiliza a María a la manera y a falta de una semilla viril. La literatura cristiana o gnóstica del siglo II asocia ordinariamente las palabras *espíritu* (*πνεῦμα*) y *semilla* (*σπέρμα*, *σπορά*); la literatura joánica da a entender que el espíritu es la «semilla» *de* (*ἐκ*) la que nacen los hijos de Dios (1 Jn 3,9.24; 4, 13; Jn 3, 6). Del mismo modo aquí, el «Espíritu Santo» es la semilla divina que da nacimiento al hijo de María, el que le permite nacer Hijo de Dios.

El nombre de «Espíritu Santo» o «Espíritu de Dios», en tiempos de Jesús y en la época anterior, era empleado frecuentemente por los escritores apocalípticos, por Filón y por los sectarios de Qumrán. La zona esencial de actividad de este Espíritu Santo, en esos tres tipos de literatura, es la inspiración de las Escrituras: toma posesión del espíritu del profeta, o del traductor, o del intérprete, para llenarlo de la palabra de Dios, que estos deben poner por escrito. La inspiración tiene como condición necesaria que el espíritu del escritor esté vacío de todo pensamiento propio, pues no debe haber mezcla alguna entre su logos humano y el Logos divino. El Espíritu Santo está ligado, por consiguiente, al Logos (a la palabra) de Dios, es su vehículo, es el «soplo divino» portador de la palabra de Dios; su intervención es, a la vez, santificante —pone aparte, purifica, vacía, «posee» a la persona del inspirado—, y física —inscribe la palabra de Dios en la letra sagrada, la materializa en cierta forma. Estas representaciones han podido servir de inspiración a los redactores evangélicos, especialmente a Lucas, en quien abundan las escenas de «entusiasmo»: el Soplo divino deposita la palabra, la orden de Dios, en el seno de María, la llena, la fecunda y la hace madre de un niño portador desde ese instante de la palabra de Dios. En Lucas —a pesar de las diferencias fuertemente subrayadas por el texto— se impone la relación con la fecundación milagrosa de Isabel y la concepción de Juan el Bautista, «Profeta del Altísimo»: la efusión de Espíritu que produce la apertura del seno de María señala la apertura de los tiempos escatológicos, preparada en el seno de Isabel, consumada por el nacimiento un niño-Hijo de Dios. Mas este Hijo de Dios no baja del cielo: como «en el principio», surge de una tierra virgen fecundada por el Soplo divino.

El empleo de estos relatos por los apologetas cristianos del siglo II aclara y confirma esta significación. La gran dificultad que encontraban para convencer a los paganos, y aún más a los judíos, de que Jesús es el Hijo de Dios, y que lo es por nacimiento, estaba representada por la presencia de José al lado de María; ya se nota aflorar la objeción en los evangelios: «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo?» (Jn 6, 42). Se les respondía que José no tenía nada que ver en el asunto, puesto que Jesús había nacido en María de una simiente recibida de Dios, y no de un hombre. La mayoría de las citas extraídas

de estos relatos no mencionan el nombre «Espíritu Santo», sino simplemente «espíritu de Dios» o «espíritu» sin más; la personalidad y la distinción numérica del Espíritu Santo no estaban sino confusamente entrevistas, lo que permitía atribuirle el papel pasivo de un medio empleado en vez del papel de un agente personal. Estas nociones confusas y el vínculo establecido por los escritos apocalípticos entre el Soplo y la palabra, vínculo conocido por lo demás de los «gramáticos» del tiempo (la palabra está producida por el soplo), van a favorecer otra lectura de los relatos de Mateo y Lucas, mediante la identificación del «Espíritu de Dios» con el Logos o el Verbo de Dios del Prólogo joánico. Se explicará entonces (hacia mediados del siglo II) que el Espíritu de Dios que sobreviene en María es el Logos preexistente «por quien todo ha sido hecho», que baja a tomar carne en María. Esta idea de Logos preexistente, que ya hemos encontrado[13], no tiene de inmediato la plena significación de un ser individual subsistente y engendrado; la noción de una generación divina inmanente y anterior al tiempo es aún desconocida; el Verbo que está en Dios, e incluso el Verbo «proferido» o «emitido» «en el principio», no es concebido como una persona distinta, como una «progenitura», que formaría conjunto con el Padre. El Prólogo de Juan no llama al Logos «Hijo» (en el v. 18) sino después de haber dicho: «Y el Verbo se hizo carne» (v. 14). Así se comprendía que el Verbo se hace Hijo cuando es engendrado de María. Como es evidente, los relatos de Mateo y Lucas no pueden ir más lejos, no expresan el sentido que el Símbolo de Nicea da a la palabra «encarnación», se limitan a afirmar, aunque de manera incondicionada, que el niño engendrado en María por el poder divino es el propio Hijo de Dios, porque tiene su origen de Dios.

Con todo, no se tarda en asimilar con una generación la «salida» del Verbo fuera de Dios para crear (con ayuda del Sal 109, 3: *Ex utero ante luciferum genui te*), lo que permite llamarle «Hijo» desde el «principio»; a comienzos del siglo III, se aprende a considerarlo, bajo su título de Verbo, como una «realidad subsistente», explicando que es engendrado en Dios antes del tiempo y del ser mismo de Dios que es espíritu[14]; está «probado» entonces que el Hijo de Dios existe como individuo distinto antes de nacer de María. En ese momento, cambia la lectura de los relatos evangélicos, cambia propiamente de sujeto; ya no es de Jesús de quien se dice: «será llamado Hijo de Dios», es el Hijo ya engendrado de Dios el que se contempla, «concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María»[15]. ¿Qué significa entonces «concebido del Espíritu Santo»? No surge enseguida la idea de una intervención milagrosa del Espíritu Santo para producir la carne de Cristo a partir de la de Jesús: ¿por qué no bastaría el Verbo creador para esta tarea? Se atribuye al Espíritu la doble función de purificar el seno de María y santificar la humanidad del Verbo. La segunda función será pronto suprimida porque hace sombra a la unión hipostática, y se explica que el Verbo deifica su humanidad mediante el acto mismo de hacerla venir a la existencia comunicándole su propia subsistencia. La primera función parecerá más tarde inútil cuando no ofensiva, cuando se haya reconocido el privilegio de María de haber sido preservada

13. Ver cap. I, p. 63-70.
14. Ver cap. I, p. 96, 109-111.
15. Ver cap. II, p. 125.

del pecado original. Entonces es cuando se dará al Espíritu Santo el papel de asistir al Verbo en la producción de su carne y en la ornamentación sobrenatural de su alma —un papel cuya necesidad no se impone en absoluto.

He aquí en virtud de qué evolución ha llegado la teología a una relectura «encarnacionista» de los relatos de la infancia, lectura que no tiene propiamente como «soporte» ni su redacción literaria ni las primeras interpretaciones ni la expresión fundadora de la fe que han producido en el Símbolo de los apóstoles[16]. La lectura evolucionada es, sin duda, más completa (prégnante) —pronto hablaremos de ella. Eso, sin embargo, no la autoriza a reemplazar pura y simplemente a la lectura primitiva, que está fundada tanto como es fundadora, y resulta más conforme con las exigencias contemporáneas de la fe concernientes a la existencia histórica de Cristo y a las de una teología narrativa. Además, ¿cómo se podría «contar» la bajada del Hijo de Dios a la tierra, si no es a través de un relato imaginario como ocurre con las «metamorfosis» legendarias de los hijos de Zeus? Mas la intención de los evangelios es otra, la de narrar lo que se puede narrar: el nacimiento de un hombre que ha comenzado a existir, tal como vivió, como Hijo de Dios. Por mucha prisa que tenga la fe en proyectar su mirada sobre la existencia eterna del Hijo de Dios, no puede eludir este «principio», que no es presentado como la seguida y el cambio de una existencia anterior, sino como el comienzo de una existencia histórica, con un comienzo por ser histórica, histórica porque tiene un comienzo. Un comienzo que se origina, no obstante, en Dios, pero que es posible atravesar para alcanzar la parte de acá de este origen.

Hay algo que puede parecer chocante en estos relatos, y es el sentido literal de la expresión «concebido del Espíritu Santo», sentido que explica el prodigio de una concepción virginal por una fecundación divina. Pero no es imposible entenderlo de otro modo, respetando siempre la intención del relato, cuando se ha comprendido bien las motivaciones del enunciado. No se invoca la concepción virginal para *fundamentar* la fe en que Jesús nació Hijo de Dios; a la inversa, es esa fe, previa, la que se brinda en este relato una defensa e ilustración. Lo previo de esta fe es lo mismo que actúa en Pablo cuando afirma que Dios, «cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo, nacido de una mujer, [...] para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley». Hemos encontrado el fundamento en la Biblia, cuando esta cuenta que Dios forma, desde el seno de sus madres, a aquellos a quienes va a encargar, en el futuro, alguna misión, y especialmente en las palabras proféticas del Siervo de Yahveh, que los narradores evangélicos no han dejado de meditar: «Yahveh me ha llamado desde el vientre de mi madre; desde el seno pronunció mi nombre [...]. Me dijo: Te voy a poner por luz de las gentes» (Is 49, 1-6). Se trata de palabras que oímos resonar en las palabras del ángel, en las de María y en las de otros actores de estas escenas. El relato cuenta el *hecho* de que Dios

16. W. PANNENBERG 1971, p. 173, escribe: «La leyenda del nacimiento virginal de Jesús presenta en su fundamento una contradicción insoluble con la cristología del Hijo de Dios preexistente, que se encuentra en Pablo y en Juan.» No estoy seguro de que esta cristología se encuentre en Juan (al menos en el Prólogo) ni en Pablo (no es evidente en el texto de Ga 4, 4, citado por el autor). Pero es muy justo señalar una incompatibilidad radical entre estos relatos y la comprensión de la encarnación que prevalece a partir del siglo III.

interviene en el seno de María para «formar» a su último Enviado, para convertirlo en su Hijo y no simplemente para investirle de su misión. Pretende afirmar que lo que adquiere forma en María tiene su origen en Dios. Plantea este hecho, reconocido por la fe, al principio de la historia de Jesús, y más que pretender describir el cómo narra este hecho del origen.

La afirmación versa, por tanto, directamente sobre la persona de Jesús, a la que el ángel, de parte de Dios, va a dar el nombre de Jesús y de Hijo de Dios; se trata claramente de la voz de Dios, voz de un Padre, que llama a Jesús por su nombre, que lo llama a la existencia. Pero los antiguos no disponen del concepto de «persona», aún no han logrado abstraerlo del concepto de «substancia», dejan al «individuo» en la representación de una «cosa particular». Cuando piensan en la persona naciente de Jesús, a quien dice Dios: «Tú eres mi Hijo», se la representan como el embrión llegado al nacimiento en el vientre de María. Nosotros sabemos que el embrión comienza, pronto después de su formación, a entrar en relación con su madre; en pocas palabras: a llevar una vida que, a partir de entonces, podemos calificar de personal, puesto que el proceso iniciado se desarrollará sin solución de continuidad hasta las primeras tomas de conciencia y de la palabra del niño salido del vientre materno. A pesar de todo, no confundimos al embrión con la persona que se forma en él. La persona, como tal, no es un producto de la naturaleza sino de la libertad, no es echada al mundo de manera pasiva como una cosa inerte, surge de su ser-ahí-en-el-mundo por su propio dinamismo espiritual; por sí misma se proyecta en el mundo, mediante un acto de libertad es como se sitúa como el sujeto transcendente de su ser-cosa, como llega a ser sujeto por relación a otro y reflexión sobre sí mismo. Se permite, pues, a sí misma nacer, pero no sólo a ella; nace a ella misma, a la capacidad de ponerse en sí misma, a la llamada de la voz del otro, que le revela su subjetividad diciéndole «Tú», «Tú eres mi Hijo», y que la *autoriza* así a decir «Yo», a confiarle su «yo», a someterse primero al otro, a entregarse a él, para advenir a su propia libertad de sujeto independiente. De este modo, nos abstenemos de identificar conceptualmente a la persona naciente con las células procedentes del coito de los padres, que se unen, se fusionan, se implantan, se diferencian y se desarrollan en el vientre materno. En consecuencia, sabemos distinguir entre el acto genital de los padres procreadores y el acto de paternidad y de maternidad, que es de naturaleza relacional, relación con el niño, una relación que tiene, ciertamente, su origen en la mutua relación de los padres, no en el acto físico de la procreación como tal, sino en la relación amorosa que preside este acto y que es ya el deseo de otro, una llamada dirigida al niño a que venga, para que entre en esta relación de amor y la alimente con su alteridad. Así pues, la relación de los padres con el niño precede, por un lado, al nacimiento del niño, al que llama a que venga como otro, y, por otro, lo sigue, en cuanto que los genitores tendrán que convertirse en padre y madre, y aprender a llegar a serlo, a medida que anuden con el niño unas relaciones de libertad, de amor, de palabra, unas relaciones que exigirán de ellos, para empezar, la renuncia a apropiarse y a poseer al niño como un objeto que ellos hubieran fabricado. Y no es raro, los psicólogos y los educadores lo saben, que la paternidad o la maternidad esté más «conseguida» en el caso de una adopción que en el de una paternidad natural, porque los padres adoptivos no se sienten protegidos

ni en posición de poder en relación con el niño que no han traído al mundo ellos mismos, sino que experimentan la necesidad de hacerse acoger pacientemente por él, de dejarle venir libremente hacia ellos, para que acceda por él mismo a una conciencia filial y les permita ponerse ante él en calidad de padre y madre.

Los antiguos no disponían evidentemente de estos análisis. Ni siquiera sabían explicar el proceso biológico de la formación de un embrión, ni tampoco el de la germinación de una planta a partir de su simiente (san Agustín lo observó). Atribuían entera y exclusivamente a la genitalidad del macho el dinamismo originario de la vida naciente, la mujer no era considerada más que como el receptáculo nutricio de esta vida: el embrión tiene su origen en la semilla viril y (a continuación) adquiere forma y crecimiento en el vientre materno. En este marco de representaciones, los evangelistas, queriendo atribuir a Dios la paternidad del niño que había nacido (Mateo) o que iba a nacer (Lucas) *en* el vientre de María, estaban forzosamente obligados a descartar cualquier intervención física de José y a hacer intervenir, en su lugar, un poder fecundante o una semilla completamente pura, procedente de Dios: el «espíritu santo». La palabra «espíritu»-πνεῦμα, repleta de diferentes significaciones (los seres celestes, el viento, los mensajeros divinos...), evocaba sobre todo el poder, el dinamismo, lo que la volvía apta para expresar las grandes obras de Dios. Por eso la emplea la Biblia griega, junto con los recursos de la física estoica, para definir la Sabiduría de Dios, frecuentemente identificada con el Logos en el siglo II: «Hay en ella un *espíritu* inteligente, santo, único, *múltiple, sutil, ágil, penetrante*, sin mancha, claro [...]. Pues la sabiduría es más *móvil* que cualquier otro movimiento, atraviesa y *penetra* todo gracias a su pureza (Sb 7, 22.24)[17]. Tal es el «Espíritu Santo» que «penetra» en María y hace que quede «encinta». Los relatos evangélicos, para significar que Jesús, en cuanto que es el Hijo de Dios, tiene como verdadero padre a Dios, y no a un hombre, sacan a escena una acción divina de engendramiento, que la referencia al «Espíritu Santo» no permite confundir con las leyendas paganas de acoplamiento sexual entre un dios y una mujer (el título «Logos» servirá igualmente más tarde para descartar estas interpretaciones del espíritu de los paganos cultivados, que tenían tendencia a «burlarse», al decir de los apologetas, cuando los cristianos les anunciaban un «Hijo de Dios»[18].

Hoy en día poseemos los medios para pensar de manera diferente, para pensar que Dios es el padre de la persona de Jesús desde el comienzo de su existencia, sin imputarle el origen físico (incluso sobrenatural) de su ser humano. Llevando a cabo la necesaria conversión de las representaciones —como

---

17. Sobre los atributos del Pneuma divino en el libro de la Sabiduría, ver C. LARCHER 1969, p. 361-376. El autor reconoce la influencia del estoicismo helenístico sobre el libro, p. 217-218, y ve en la Sabiduría una «personificación doctrinal» del obrar de Dios en el mundo, p. 408-410. Así, la influencia de este libro sobre el Prólogo de Juan anda lejos de excluir la de la filosofía helenística, y la personalidad del Logos de Juan puede ser comprendida, sobre este trasfondo, como una personificación literaria.

18. Ver ATENAGORAS, *Súplica por los cristianos*, 10. Me parece que el Prólogo de Juan ha servido para «interpretar» el evangelio por excelencia del Hijo de Dios en los medios de cultura griega; en todo caso el título Logos cumple de modo manifiesto en el siglo II esta función hermenéutica respecto al título Hijo.

acostumbramos a hacerlo con todo relato que nos llega de otra cultura y de otro tiempo—, podemos leer los relatos de la infancia de Jesús sin molestia, con la misma fe que inspiró su narración, y comprenderlos en la verdad que expresan. Se trata de una verdad teológica, pero que no exige dejar de lado la verdad histórica, pues narran el comienzo de la existencia histórica de Jesús en cuanto tiene su origen en Dios, en cuanto es Hijo de Dios según su persona. Mantenemos la verdad teológica y la verdad histórica de estos relatos, la una en la otra, leyéndolos como una historia santa, comienzo del negocio de Dios con Jesús, articulándose en la totalidad de la historia de la salvación, pero «comienzo» histórico en cuanto que se inserta en un determinado momento del tiempo en la historia de los hombres[19].

Pero, ¿retenemos *toda* la verdad histórica de estos relatos? Nuestra interpretación no supone que no nos refieran más que hechos debidamente constatados y certificados, aunque tal como *debieron* pasar, no formalmente para hacernos creer que los hechos sucedieron exactamente tal como fueron contados, sino para hacernos percibir la intervención divina que se despliega en el origen de la historia de Jesús. Para recoger la verdad completa de esta historia, no rechazamos nada de su trama narrativa, puesto que es ella, tal como ella cuenta esta historia, la que «proporciona» la verdad a creer. Para creer que Dios es el padre de Jesús, no tenemos necesidad de un relato del origen; el «comienzo» sin comienzo «del Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios» según san Marcos puede bastarnos; podemos creerlo como lo hace san Pablo, instruido sólo por los modos de obrar de Dios en la historia de sus enviados, y que afirma que al comienzo de este evangelio, que designa como una «plenitud» inenarrable, «Dios envió a su Hijo nacido de una mujer». Continuaríamos creyéndolo, aunque se nos contara que Jesús nació de un modo completamente normal de José y de María, pues nosotros sabemos distinguir lo que se refiere a la persona y lo que concierne a la constitución física del ser. Aunque la atribución de un origen puramente humano a la humanidad de Jesús parezca difícilmente conciliable con la «unión hipostática», para los teólogos herederos de las conceptualizaciones dogmáticas del siglo V, ¿con qué derechos iríamos a reivindicar un tipo de encarnación más conforme con nuestros límites conceptuales, «pues nada es imposible para Dios»? Creeríamos, pues, que Dios es padre de Jesús —que es lo que pretenden decir estos relatos— incluso si se nos dijera —cosa que no hacen— que nació de la unión de José y de María. Con una condición, no obstante: que el relato nos haga percibir, sea del modo que sea, la intervención del Padre que envía a su Hijo al mundo. Pues no tenemos necesidad de un relato del origen, pero, dado que existe uno, para que nos cuente auténticamente lo que pasó, necesitamos que nos haga oír la voz del Padre dirigiéndose a Jesús: «Tú eres mi

---

19. W. PANNENBERG 1971, p. 171-183, afirma (contra Karl Barth) que «el nacimiento virginal no es en modo alguno el signo del misterio de la Encarnación del Hijo de Dios preexistente» (p. 174), porque se detiene en esta idea de virginidad y no se interesa en el simbolismo de la intervención del Espíritu Santo. Por el mismo efecto, es lanzado del terreno de la «leyenda» a la «mitología» de la preexistencia (p. 183-193), que intenta desmitologizar (p. 187: «esta idea estaba en cierto modo en el ambiente»), aunque sin conseguir encontrarle una justificación en el terreno de la historia evangélica.

Hijo, *hoy* te he engendrado». Eso es lo que hacen, a su manera, los relatos de la infancia, en el desarrollo de su fraseo narrativo, y de modo singular los que presentan a Jesús «concebido del Espíritu Santo».

En consecuencia, leemos estos relatos en el marco de la fe, sin sentirnos ni siquiera obligados a creer lo que parece repugnarnos, inverosímil, legendario, etc., sin fingir creerlo todo, cuando sabemos que no lo logramos, sin despedir a nuestra razón crítica para creer más firmemente. No confundimos la credulidad que todo relato requiere, por hipótesis de narratividad, con la fe que reclama el relato de las gestas de Dios, por hipótesis de imposibilidad de ser narradas. Creemos en estos relatos en cuanto *conducen* a creer en aquello que no pueden contar, en cuanto que *conducen* nuestra fe más allá de los hechos que relatan, y no quitamos nada de ellos, porque la virtud que hay en ellos y que inclina a creer, y que apunta en dirección a Dios, está ligada inseparablemente a la virtud de la narratividad[20].

Todos los pueblos han incorporado a su historia «relatos fundadores», mitos, leyendas, poemas, tradiciones inmemoriales. Nada de ello queda conservado en esa historia a título de documentos de archivo, de memorias originales y originarias, y, sin embargo, todo eso sigue siendo «relatado», pues esos relatos forman junto con la historia una trama inseparable. No hay origen que pueda ser alcanzado en sí mismo, mas la historia no puede comenzar a ser escrita sin procurarse el impulso de un comienzo: «en aquel tiempo...». Estos relatos de origen no son ya desde hace mucho tiempo materia de un *saber* histórico, aunque siguen siendo un objeto de *creencia*, en cuanto alimentan la fe de un pueblo en su historia, que cesaría de ser escrita si se hundiera esta fe, si lo creíble de los orígenes desaparecidos cesara de alimentar la fe en la historia que continúa su curso.

De este modo, los relatos del origen de Cristo hacen *creíble* lo que dan a creer. No porque apelen a nuestra *credulidad*, ni porque hagan *creíble* lo que cuentan, sino simplemente porque lo *cuentan*. Son el trazado sobre la arena de un origen en sí mismo inalcanzable, puesto que desaparece en Dios. No son el zócalo firme que constituiría el fundamento de la fe en Cristo: podemos prescindir de ellos, y la sobreabundancia misma de las historias que cuentan son la confesión sonriente de esto mismo. Mas, dado que existen, y por estar situados al comienzo de la narración de la historia de Jesús, nos advierten, de entrada, que esta historia no comienza en la tierra en ese momento del tiempo, sino en Dios, y que es sólo en él donde puede acabar. Hacen refluir la luz del fin sobre el comienzo, pero se trata de una luz que no puede venir más que de la fe: es preciso haber meditado sobre la tumba abierta y vacía para «ver lo que ha sucedido» en Belén (Lc 2, 15). Cuentan de manera ostensible una genealogía ennoblecedora, al cabo de la cual se inserta el nacimiento de Jesús, pero retiran de la misma, de modo no menos ostensible, el eslabón decisivo (Mt 1, 16; Lc 3, 23): señalan así por sí mismos la falla

20. Por este motivo no calificamos estos relatos de «leyendas». El límite del análisis de E. DREWERMANN 1992 se sitúa en interpretar estos relatos insertándolos en un vasto corpus de relatos mitológicos, en vez de tomarlos tal como nos han sido entregados por una tradición histórica, insertados en el corpus bíblico, primeras páginas de la historia auténtica de Jesús.

de la narratividad, donde debe insertarse el acto de fe, el comienzo divino que interrumpe el curso de las generaciones humanas, aun insertándose en el curso de los tiempos.

## «VINO A LOS SUYOS»

Mas ¿el comienzo de la existencia histórica de Jesús es idénticamente el de su Evangelio, el de la Buena Nueva de su venida? ¿Es el comienzo absoluto de su historia? Los relatos de su infancia hacen todo lo posible para persuadirnos de lo contrario. Su genealogía remonta, en Mateo, hasta Abraham, y hasta Adán en Lucas: recubre la totalidad de la historia de la salvación extendida a la totalidad de la historia humana. En Mateo, el relato de la huida a Egipto conecta la historia de Jesús con la de los orígenes del pueblo hebreo, mientras que el episodio de la visita de los Magos hace acudir a Jesús a la cita de la historia que le había asignado la astrología pagana. En Lucas, el nacimiento de Jesús está inscrito en los registros de la historia universal, al tiempo que la abundante efusión de Espíritu Santo, signo de la reapertura de los cielos, conecta la novedad del acontecimiento con la historia trazada por adelantado por los profetas del pasado. El origen de Jesús se ve así propulsado, hacia atrás, hacia el pasado del pueblo de Dios y hacia la lejanía del negocio de Dios con los hombres, por el mismo impulso que lo proyecta, por arriba, hasta Dios. En esta «retroactividad» de la historia es donde María y José adquieren su verdadera grandeza histórica, al mismo tiempo que aparecen, ambos, como los actores privilegiados del negocio de Dios con Jesús.

En tanto se concentra la mirada en el «milagro» del nacimiento virginal, el papel de ambos queda singularmente reducido, puesto que se reduce al uno a espectador impotente de un nacimiento que le es arrebatado por la violencia divina, y a la otra a ser instrumento pasivo de este nacimiento que le es impuesto por la fuerza irresistible de esta misma voluntad divina. Mientras que este acontecimiento, restaurado en el simbolismo de sus dimensiones proféticas, los presenta a ambos investidos de una elevada misión, para la que Dios los ha elegido y preparado desde hacía mucho, desde el comienzo sin fondo de esta historia profética de Jesús.

En Mateo, José, «hijo de David», es el intermediario necesario de que precisa Dios para que Jesús también sea «hijo de David» y reconocido, a este título, como Cristo y Mesías de Dios (Mt 22, 41-45), como el que «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21), reconocido como el heredero legítimo del trono de David, ese «descendiente de su sangre», a quien «Dios había jurado con juramento hacerle sentarse en su trono» (Hch 2, 30, citando el Sal 132, 11). El encargo que recibe de dar al niño el nombre elegido por Dios, los mensajes que recibe de Dios por la embajada angélica y las decisiones que se ve llevado a tomar, lo muestran investido por Dios de su propia responsabilidad paterna en relación con Jesús. El episodio de la huida y del regreso de Egipto le brinda la estatura de su lejano homónimo, el último nacido de Jacob, jefe y salvador de su pueblo; él mismo arranca a Jesús de la muerte, guía sus primeros pasos en la historia y lo pone a pie de obra para emprender su misión. En consecuencia, no es realmente extraño al nacimiento del Hijo

de Dios, «nacido del linaje de David según la carne» (Rm 1, 3), puesto que Jesús, mucho antes de ser «constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (v. 4), viene ya al mundo en la misma calidad de Hijo de Dios, no en condición de poder sino de humildad, en cuanto heredero de David «según la carne», es decir, en virtud de la herencia que le ha sido transmitida por José. Su vínculo con José muestra, pues, que Jesús es Hijo de Dios en cuanto es este hombre, el recién nacido que viene al mundo cargado ya de una larga historia, que Dios le llamaba, desde el comienzo de los tiempos, a recoger en la «plenitud de los tiempos»: el origen de Jesús retrocede en el pasado por este vínculo con José.

En Lucas es la figura de María la que sale a la luz. María, perfilada por las sombras del pasado, rodeada de figuras del pasado, Isabel y Zacarías, Ana y Simeón, situada en el centro de profecías que se cumplen y de otras que empiezan a cumplirse, asume un personaje engrandecido hasta adquirir dimensiones históricas, de una historia que se va a acabar y rebotar a través de ella. En las palabras que pronuncia, se muestra, a la vez, como memoria del pasado de su pueblo, apertura al futuro más remoto y aceptación del presente, por muy desconcertante e inoportuno que sea (Lc 1, 55.48.38). La que no quiere ser más que sierva del Señor, aparece escogida, elegida, llamada, consagrada por Dios, como sus antiguos siervos los profetas, formada y preparada por Dios y para él, desde siempre, tal como estaba anunciado del Siervo de Yahveh, y tal como le dice el ángel: «Tienes el favor de Dios, el Señor está contigo, [...] has encontrado gracia ante Dios» (1, 28-30). Lleva también la señal de los enviados de Dios, la misma con que Dios ha marcado por adelantado a su hijo, tal como se lo anuncia Simeón: «Este está puesto [...] para ser señal de contradicción —¡y a ti misma una espada te atravesará el alma!» (2, 34-35). Si José está ahí para vincular a Jesús con la historia de Israel en cuanto historia de un pueblo particular, cuya herencia junto con el encargo de reunirlo y liberarlo le transmite, María está ahí para vincular a Jesús con la misma historia, pero en cuanto historia de Dios, abierta a la multitud de las naciones, y tiene el encargo de transmitirle las promesas de futuro de que esta historia es portadora, para que las cumpla él mismo en favor de todas las generaciones humanas futuras. María aparece así como la mujer que Dios se ha *reservado* para su exclusivo servicio, para traer al mundo a aquel que será la luz de la revelación para todas las naciones paganas (2, 32; ver Is 49, 6), para abrir a su Hijo las rutas del mundo y del futuro, para obrar en ella y por ella la *ruptura* dolorosa, aunque fecunda, sin la que el pasado permanece estéril y gracias a la cual da a luz un futuro nuevo. *Reserva y ruptura*: ese es el sentido profundo de la virginidad de María, justamente venerada por la tradición cristiana, identificada por ella con su maternidad divina y asociada más tarde a su santificación original. Y es que María es en su propia persona la acogida del presente de Dios, el comienzo, nuevo y fecundo, del negocio de Dios con Jesús, la promesa de futuro oculta en el silencio de los tiempos antiguos (ver Rm 16, 25), la apertura de la revelación de Dios en Jesús, el paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Los Padres de la Iglesia la compararán con la puerta de la tumba, abierta por Dios para dejar pasar al Viviente: ella es la «puerta» por la que el Hijo de Dios, acudiendo

desde el fondo de las edades a la llamada de su Padre, viene al mundo, ya repleto de historia y portador de un mundo nuevo, impulsado hacia adelante por la esperanza que surge del pasado.

La venida de Jesús al mundo, restituida a su entorno simbólico y profético, pierde el aspecto de un comienzo absoluto, lo que nos provoca a interrogar de nuevo su origen. Instruidos por adelantado por nuestra fe en Cristo, hemos reconocido en el relato de su nacimiento que Jesús, desde que fue concebido en María, toma de Dios el origen de su persona. ¿Basta eso para decir, de acuerdo con la tradición, que él es el «verdadero» Hijo de Dios en cuanto que es su Hijo «eterno»? Antes de responder a la cuestión conviene recordar el camino por el que ha salido a la luz la afirmación de que Cristo Hijo de Dios es coeterno con su Padre y advertir que esta enunciación, tal como se ha producido, reposa sobre una petición de principio y una sustitución de sentido; entonces nos será posible volver a partir en la dirección apuntada por la tradición, aunque «por otro camino» (Mt 2, 12). ¿Dónde leemos en las Escrituras lo que hemos encontrado en el Símbolo de Nicea-Constantinopla, a saber: que Cristo, Hijo único de Dios, «nació del Padre antes de todos los siglos, [...] engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre»? A buen seguro, en ninguna parte. Para convencernos de ello basta con citar los dos textos más significativos a este respecto, y que no necesitan un largo comentario, a no ser que intentemos hacerles decir más de lo que dicen.

Uno es el Prólogo de Juan, en el que se dice: «En el principio existía el Verbo» (Jn 1, 1). Afirmación que encierra, sin duda, una gran significación y sobre la que tendremos que volver, puesto que la narratividad evangélica aún no nos ha brindado la ocasión de retomarla por nuestra cuenta. Pero se trata del comienzo del tiempo, en sí mismo intemporal, el único que conoce la Biblia, ese del que habla el Génesis cuando dice: «En el principio, Dios creó el cielo y la tierra»: el primer momento del tiempo no es aún la eternidad. Además, este Prólogo, lo acabamos de decir, no llama al Verbo «Hijo único» antes de haber escrito: «Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, cual [ὡς] gloria de un Hijo unigénito venido del Padre» (1, 14). El término «unigénito» significa, sin duda, más que «hijo único» (que es el primero de sus sentidos): del mismo linaje, de la misma sangre, del mismo género (todos estos sentidos pertenecen a su etimología), como en las argumentaciones de los apologetas, preocupados por descartar las representación mitológica de un héroe divino nacido del comercio de un dios con una mujer (sentido al que alude el versículo 13 según su lectura en singular: «el que no ha nacido de sangre»...»[21]). Lo que significa: Jesús es el *puro* Hijo de Dios, puesto que es su Logos concebido virginalmente en la carne, posee la misma gloria de aquel de quien viene; y los cristianos, instruidos por sus enseñanzas, reciben la gracia de contemplar su gloria cuando miran, tras su resurrección, «al unigénito presente en el Padre» («en la casa del Padre»: εἰς) (1, 18). El texto afirma claramente la divinidad del Verbo[22] presente «cabe

---

21. Ver pp. 64-65 y más abajo nota 24.

22. Jn 1, 1: «y el Verbo era dios»: la palabra «dios» es empleada sin artículo como adjetivo y no como substantivo. Orígenes lo observaba ya. La subsistencia del Verbo no está indicada por tanto.

[πρός] Dios»[23] en el principio de los tiempos, pero nada se nos dice de su presencia en Dios ni de su origen «antes de todos los siglos», ni de su modo de individualidad o de subsistencia antes de la encarnación, a no ser que era la Vida de todas las cosas y la luz de los hombres (v. 4 y 9)[24].

El segundo texto a interrogar es el «himno» insertado en la carta de Pablo a los Colosenses. Tras haber dicho que «Dios nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención» (1, 13-14) —lo que designa a Cristo como Hijo de Dios en su existencia escatológica— prosigue el texto: «Él es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, [...] él existe con anterioridad a todo, [...] Él es el principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo» (1, 15-18). Cristo es el primogénito de la creación del mismo modo que es el primogénito de la resurrección: el primero de una serie de la que ostenta la preeminencia, de la que constituye el principio y la cabeza (*ἀρχή*), pero a la que pertenece. Es como el punto que comienza una línea, su punto de partida, pero no situado fuera de ella; está por delante, a la cabeza, por encima de todo (v. 17: *προ πάντων*[25]), aunque no es anterior al comienzo de todo lo que ha sido creado.

A falta de estos textos, ¿puede estar incluida directamente la eternidad de Cristo en su título de «Hijo de Dios», a título de su divinidad? No es inherente a su nombre bíblico: Yahveh no es un Dios que engendra; o, si engendra, es

---

23. *Ibid.*, «y el Verbo era cabe Dios». Son varios los que traducen o explican «vuelto hacia Dios». La preposición *pros* puede tomar este sentido con un verbo de movimiento, y en ningún otro caso; algunos traducen aún «con Dios», pero el contexto no lo justifica. La traducción mejor fundamentada y más antigua «cabe» indica la función de asistente, de ministro, que cumple el Verbo en el mundo en relación con Dios, tal como interpretan ordinariamente los teólogos de los siglos II y III.

24. Ver el bello comentario del Prólogo realizado por X. LÉONDUFOUR 1988, p. 37-149. Aunque con acentos diferentes (yo subrayaré más la procedencia helenística del título «Logos» y la posterioridad del «Prólogo» respecto al evangelio), me parece estar de acuerdo con el autor en los puntos capitales: «en el principio existía» (= «existió») no significa la existencia eterna (p. 66-67, 121); «el Logos no es Dios en el sentido reservado al Padre» (p. 72); «en tanto el Logos no se haya encarnado para convertirse en «el Hijo», en tanto Dios no haya sido llamado «Padre», es la unidad quien vence sobre la dualidad»; el logos puede ser considerado «preexistente», aunque en sentido metafórico: «sobreexistente» (p. 67-68). Anoto aún que el autor, p. 110, no descarta en absoluto la lectura en singular del versículo 13, que circulaba en el siglo II; añado que esta pudo ser suplantada porque favorecía una lectura gnóstica doceta. Lo que más he apreciado es que el autor presente el Logos como un «personaje de relato» (p. 56) y el texto como «modelo de ''teología narrativa''» que «celebra el proyecto de Dios» (p. 142-148): mi interpretación se inscribirá en la misma perspectiva.

25. Este es el sentido más normal de la preposición griega con el genitivo («delante», «por delante»), cuando nada indica una notación temporal («ante», según la traducción habitual, pero que no se justifica aquí). Ahora bien, en el contexto, es la idea de preeminencia, de precedencia, la que se impone, pues es la que realiza la unidad de todo el pasaje: Cristo es primero de la creación (lo que no quiere decir que esté puesto *en el rango* de criatura) como lo es de la Iglesia (celeste), que es la creación restaurada. Así era comentado este texto en los primeros siglos. C.F.D. MOULE 1957, p. 58-71, explica asimismo que Cristo, en este pasaje, es designado, en términos sapienciales (p. 29, 64), como «el fin o el proyecto hacia el que el mundo creado está destinado a moverse» (p. 59), «el pionero de otros que tienen que seguirle» (p. 64), y que la idea de primado está por encima de la de prioridad temporal (p. 66-67), tanto en el orden de la creación como en el de la redención (p. 60). Como es su costumbre, la interpretación de L. CERFAUX 1954, p. 298-301, es maximalista.

suscitándose un pueblo en la historia, Israel su «Primogénito», o llamando a hombres elegidos y «formados» por él, como hemos visto, para reunir o liberar a su pueblo, así el Siervo de Yahveh, figura profética de Cristo. La tradición indica claramente que la noción de eternidad del Hijo de Dios ha sido *deducida* a partir de una noción anterior, pero que no procede ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento: la de la *preexistencia de Cristo*. El sentido de esta noción no es declarar que Cristo existía en la eternidad de Dios antes de encarnarse, en cuanto es el Hijo engendrado de su substancia, sino que existía *en la historia antes de nacer, en cuanto es el Cristo* de Dios, su Mensajero y su Verbo *enviado al mundo* desde todos los tiempos como preludio a su encarnación. La noción no dice que dispusiera de una existencia eterna antes de tomar una existencia en el tiempo, sino que esta *se había anticipado en la historia*. La preexistencia de Cristo es su existencia histórica *estirada por delante* de sí misma, más acá de su comienzo, en lo indefinido de un pasado anterior[26], es la *supresión del límite del comienzo* inherente al nacimiento carnal, o aún la *historización* —la explosión—, en una historia ya escrita, de una existencia enclavada en el tiempo, o aún la venida de la singularidad histórica a la *universalidad del sentido:* por eso se imputa esta preexistencia al título de Cristo, del lado judío, y al de Logos, del lado griego.

Hemos presentido esta invocación de sentido al leer, en Pablo, que Dios «cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo nacido de una mujer, nacido bajo la Ley»: un Hijo designado como el que acaba de nacer, aunque *mostrado* como el que Dios mantenía en reserva y que estaba por adelantado dispuesto a venir. Hemos detectado la germinación de esta idea en los relatos de la infancia de Jesús, que abren una «puerta», a través de María, que da sobre la anterioridad de la historia, una puerta por la que el niño recién nacido puede escapar al límite de su nacimiento, propagarse en el pasado que se abre a él como una predestinación a ser lo que debe ser, asumir esta historia como su herencia, adquirir enseguida en ella su figura y su dimensión adulta de Cristo ya «constituido Hijo de Dios con poder», por el poder profético del Espíritu Santo, remontar una a una las etapas de esta historia, de un eslabón a otro de su genealogía, hasta David, hasta Abraham, hasta Adán. Ya hemos desarrollado, en la primera parte de esta obra, la ejecución y la escenificación de esta noción en los escritores cristianos del siglo II que «demostraban», sobre la base de los relatos y los anuncios del Antiguo Testamento, que «Cristo no es un hombre ordinario, nacido de hombres», puesto que, antes de nacer, preparaba en la historia su venida al tiempo.

Esta demostración padecía, no obstante, de ambigüedad y debilidad. Ambigüedad: se olvidó muy pronto que se hablaba por adelantado y por anticipación de Cristo venido en el tiempo, y se empezó a hablar de él como si ya existiera, con una existencia recibida de aquel que le enviaba y que no debía nada a su existencia en el tiempo. Debilidad: aunque se propulsara a Cristo a través de la historia hasta el comienzo de los tiempos, se le dejaba, a pesar de todo, en el mundo de las criaturas, en tanto se dejaba encerrada su existencia

---

26. La etimología de la palabra *πϱουπάϱχω* indica la anterioridad en relación al momento presente. Remito a las explicaciones dadas anteriormente sobre esta noción en las pp. 67-70, 103-105, 123-124.

entre este comienzo absoluto y el momento de su venida al mundo. Mas la susodicha ambigüedad tenía con qué paliar esta debilidad, cuando se tomó conciencia de ella. La misma presuposición de sentido, que había arrancado a Cristo al límite de su nacimiento, tenía la fuerza necesaria para abrirle la puerta del comienzo del tiempo: del mismo modo que Jesús debía preexistir a su nacimiento para ser el Cristo y el Verbo de Dios, y porque lo es, así también *debe* ser anterior al tiempo para ser «verdadero» Hijo de Dios y puesto que lo es. La «preexistencia» *de Cristo* pasaba al otro lado del comienzo, a la eternidad *del Hijo*. Más tarde, cuando Arrio se dio cuenta de que no se podía fundamentar la existencia del Hijo en la eternidad de Dios sin convertirlo en un principio soberano, rival de Dios en cuanto «coeterno», se le respondió que el Hijo es necesariamente eterno, puesto que ha sido engendrado por Dios según la identidad de su naturaleza. Entonces pareció que se atribuía la eternidad al Hijo por deducción, como un atributo de su naturaleza divina. Se olvidó que primero había sido *postulada* como una exigencia de sentido a partir del concepto de preexistencia, extraído él mismo de la historia de Cristo, y para paliar su debilidad. La demostración reposaba sobre una *petición de principio*. Entonces se produjo la sustitución de sujeto evocada más arriba, a decir verdad ya había sido puesta en práctica en el discurso de la preexistencia, pero ahora se la justificaba: el que es proclamado «nacido del Padre antes de todos los siglos» es considerado, forzosamente, como un sujeto que tiene en sí mismo su propia existencia, independientemente de la que debía asumir en el tiempo cuando «bajó del cielo». El sujeto ahistórico y eterno del discurso dogmático había sustituido al sujeto histórico y temporal de los anuncios bíblicos y de los relatos evangélicos. Se olvidaba que no se puede decir nada de este Hijo eterno que no se fundamente en la historia de Jesús de Nazaret.

Sólo he recordado estos avatares del discurso dogmático para explicar la razón de que sus conceptos aún no hubieran sido elaborados en nuestro propio discurso. No hemos dejado de reconocer, sin embargo, que el concepto de «preexistencia» tenía materia para emprender su desarrollo, tanto en las predicaciones y las proclamaciones apostólicas como en las narraciones evangélicas, de modo particular en los relatos de la infancia de Jesús. El relato evangélico, tomado de manera global, muestra que la historia de Jesús desborda infinitamente su existencia histórica, o también que esta se abre a una historia que supera, de un extremo al otro, los límites de su existencia temporal, tanto del lado del principio como del lado del final. Puesto que su historia está penetrada por la profecía, reconocemos que Jesús es el Cristo; puesto que se abre a través de la muerte un futuro ilimitado de vida, reconocemos que Cristo es Hijo de Dios; puesto que tiene su origen en Dios cuando viene a nacer, más allá de este comienzo humano, le reconocemos como «verdadero» Hijo de Dios; puesto que su nacimiento muestra su existencia abierta a una historia anterior o, a la inversa, puesto que esta abre su existencia preparando su venida, le reconocemos como aquel por quien Dios da sentido a toda la historia, como el «Logos por quien todo se hizo» (Jn 1, 3), como aquel a quien Dios hace venir desde el fondo de las edades. Aquí es donde se presenta a nosotros, como se presentó a nuestros padres en la fe, el concepto de «preexistencia».

No sospechamos de la legitimidad de este concepto, sino de su uso. Su legitimidad estriba en mostrar esto: el origen que la persona de Jesús tiene en

Dios, y según el cual es verdadero Hijo de Dios, pasa por la historia; en virtud de su vínculo con la historia apunta su origen en dirección a la eternidad; es posible incluso que la eternidad de Cristo no sea más que este vínculo con la historia, al menos es un punto a explorar. Un punto que pone de manifiesto el mal uso del concepto de preexistencia, y que consiste en lo siguiente: olvidar que la existencia anterior del Hijo de Dios en la historia no es nunca más que una *existencia por venir*, no un pasado anterior, sino un futuro anterior, y postular después como eternidad lo indefinido de esta historia, que no tiene otra existencia sino la de la palabra que la despliega —una existencia de «Verbo»—, y, por último, retirar la escalera por la que se ha subido al cielo y cortar la eternidad de la historia —cortando al mismo tiempo la existencia de Cristo en dos partes irreconciliables. Esas son las trampas que debemos evitar al retomar la idea, aunque no la palabra, de preexistencia, remontando la historia que conduce de Jesús a Dios, aunque «por otro camino».

## «EN EL PRINCIPIO EXISTÍA EL VERBO»

Ninguno de los problemas de la cristología tiene solución sin salir de su recinto, sino que cada uno de esos problemas nos obliga a volvernos del lado de la «teo-logía» entendida como el discurso sobre Dios. Este enunciado podría no ser más que una perogrullada: si el objeto formal de la cristología es mostrar que y cómo Jesús es Hijo de Dios y Dios, eso, evidentemente, no puede llevarse a cabo más que recurriendo al concepto de Dios y examinando las condiciones de posibilidad de su atribución. Mas no se trata simplemente de examinar este concepto como si no contuviera más que lo que ya conocemos bien y como si la solución de todos nuestros problemas la tuviéramos que esperar de manipulaciones conceptuales. Se trata de interrogarlo, es decir, de aceptar poner en cuestión lo que ya sabemos de él según la novedad de la revelación de Dios en Jesucristo. Cuando se examina un tanto de cerca la historia del dogma, se tiene la impresión de que todo el esfuerzo de los cristianos ha consistido en transferir a Cristo todos los atributos de la divinidad, en situar al sujeto «Cristo», «verdadero Dios nacido del verdadero Dios», en estado de reivindicación respecto al atributo «Dios», lo que provocaba una reacción de defensa por parte del atributo así agredido: las «herejías» han sido una defensa de la «teo-logía» contra una cristología considerada como invasora. Dios, en la metafísica penosamente extraída por los cristianos de la Biblia, es un sujeto que se niega a ser tratado como atributo; su «atribución» es la esencia misma del paganismo, que no debemos confundir con el politeísmo: es la capacidad que tiene la divinidad de difundirse, e incluso de engendrar, su «generosidad». El concepto trinitario fue, a fin de cuentas, un compromiso entre esta metafísica y la revelación cristiana: la trinidad que esta última desplegaba en la historia ha sido encerrada en la unicidad de la esencia divina y abstraída de la historicidad. En nuestros días, hemos experimentado la necesidad de resituar a Cristo en la historia, pero, fatalmente, nos encontramos con la dificultad, una vez que ha sido reconocido como Hijo de Dios, de restaurarlo en la plenitud de sus derechos como «Dios», ante todo en la eternidad. Esa es la dificultad que tenemos que afrontar en este punto del remonte de la historia de Jesús a que hemos llegado.

Habíamos dicho que la fractura de la historia, señalada simbólicamente por los relatos del nacimiento virginal, indicaba el lugar en que se debía realizar un nuevo acto de fe —en Cristo y en Dios, en Dios considerado a través de Cristo. La fe en Cristo no está nunca definitivamente adquirida, puesto que debe desprender de la historia humana de Jesús la revelación de su persona de Hijo de Dios, y nuestro conocimiento de Dios tampoco es nunca definitivo, si aceptamos que se revela a nosotros en su relación histórica con Cristo. Por eso, en cada etapa de nuestro remontar en su historia, hemos tenido que renovar nuestra fe en Cristo, es decir, dejarnos interrogar y poner de nuevo en cuestión nosotros mismos por lo que a él le acaece, y de modo semejante hemos tenido que renovar nuestro conocimiento de Dios, es decir, «convertirlo» a la verdad de este Dios tal como se revela en la historia de un hombre. En la última etapa, que es la del nacimiento de Jesús, la interrogación de la fe gira sobre el vínculo de Dios con la historia tal como se anuda ese vínculo en este nacimiento.

Una vez recogida, en los relatos de la infancia, la confirmación de que Cristo tiene su origen directamente en Dios, nuestra investigación podría, al parecer, detenerse ahí. Primero, porque ha recorrido la totalidad de la historia de Cristo; a continuación, porque conduce a la proclamación de que Cristo es el «verdadero» Hijo de Dios, a saber: eterno, puesto que su persona existe en virtud del acto eterno por el que el Padre le llama a ser su Hijo y le envía al mundo. En el instante en que comienza su existencia, forzosamente temporal, como ser humano, Jesús *es* el Hijo eterno de Dios, y lo es desde toda la eternidad, pues es en virtud de un acto eterno como Dios «forma», en el seno de la Virgen, la persona de Jesús, poniendo en ella su propia identidad, comunicándole su propio Espíritu, proporcionándole poder tomar la vida en su fuente de eternidad, que está en el Padre. Mas no sería plenamente satisfactorio para nuestro entendimiento, confesémoslo, detenernos ahí, pues tenemos dificultades para conciliar la afirmación del origen eterno con el hecho de que Jesús comience a existir como hombre. Podríamos pasar de largo sobre esta dificultad, recurriendo al «misterio» de la encarnación, observando en especial que la dificultad está ligada a la representación espacial de la eternidad, concebida como una duración que recubre todo el tiempo del mundo, sin comienzo ni fin. También podríamos alegar que la dogmática clásica, que hace bajar al Hijo de Dios del cielo a la tierra —incurriendo en una petición de principio, recordémoslo— no evita otras dificultades análogas, y especialmente esta, que es la otra cara de la anterior: no parece posible reconocer a Cristo como «verdadero» hombre, si la existencia eterna de su persona divina suprime el comienzo de su existencia como hombre, pues el ser humano es esencialmente temporalidad, y no hay temporalidad donde no hay comienzo. Ya nos situemos en una u otra perspectiva, estamos obligados a decir, y no es falso decirlo: Cristo ha comenzado a existir en el tiempo, como hijo de María, en virtud de la existencia eterna que recibía del Padre, en cuanto Hijo de Dios. No sería, por tanto, ilegítimo quedarnos ahí, a no ser que otro motivo, que procede de la fe y no simplemente de las dificultades del entendimiento, no nos pidiera ir más lejos.

Los relatos de la infancia, tal como son interpretados por la tradición, confirman además los numerosos anuncios y figuras proféticas que hemos

encontrado en el curso de su vida, muestran que Jesús, en el momento de nacer, toma su origen de la historia anterior al mismo tiempo que lo tiene en Dios. Que toma su origen de la historia significa que viene al mundo cargado de historia, en el doble sentido de que tiene una responsabilidad de orden histórico, una historia que asumir, y que es conducido desde siempre por ella, empujado delante de ella hacia su nacimiento. Por consiguiente, no basta con decir que Cristo es el Hijo «eterno» de Dios (la expresión no se encuentra además en la Escritura), importa también reconocerlo como el «Hijo del hombre», que lleva la historia sobre sus espaldas como un cetro, pues es rey, y como una cruz, pues está destinado a ser triturado por ella; reconocerle como la esperanza y la promesa que lleva en ella, como la savia que la vuelve fecunda y la semilla cuyo rebrote será él, ligado a ella por voluntad del Padre que le envía al mundo. Que Cristo sea el Señor y el Salvador de la historia es algo que ya habíamos reconocido al hablar de su muerte y su resurrección, y en especial al hablar de su «retorno», comprendido como la consumación de la historia en el Reino de Dios. Mas lo que ha sido afirmado en una perspectiva escatológica debe serlo asimismo en una perspectiva «protológica» (que no es otra cosa que la precedente, aunque vuelta hacia el otro «extremo» del tiempo), para reconocer formalmente a Cristo como aquel que conduce a su consumación el proyecto de Dios sobre la historia, proyecto concebido desde el comienzo de los tiempos, proyecto del que Cristo es, a la vez, el principio y el final, proyecto que predestina a los hombres a ser adoptados como hijos por Dios en Cristo, y que le predestina a él mismo a ser la «recapitulación» de todas las cosas. Pablo presenta este proyecto con estas palabras:

> Él nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia. [...] Eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad. [...] Dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra (Ef 1, 4-5.9-10)[27].

La consideración de la historia de la que Cristo toma su origen, por la voluntad de Dios, invita, pues, a creer en él como en aquel en quien se arrollan los tiempos y se desarrollan como historia de salvación. Y puesto que ese es el proyecto de Dios sobre él, nuestra fe en Cristo debe proyectarse sobre Dios desde una misma perspectiva histórica. Ya habíamos mostrado, al relatar la historia del dogma, cómo el discurso de la «preexistencia» había provocado a los cristianos a optar por el Dios de la historia[28]. La misma opción se convierte aquí en la apuesta de nuestra fe en Dios, o más bien de la «conversión» de nuestra fe en Dios en cuanto Padre de Cristo. Pues ya no se trata simplemente de reconocer el interés de Dios por la historia —su «designio benevolente»—

---

27. Ver el comentario, sobrio y rico, de este texto (de «arraigo paulino», p. 24) de M. BOUTTIER 1991, p. 56-77. La eclesiología está íntimamente mezclada con la cosmología y la cristología: desde antes de la creación del mundo fuimos elegidos en Cristo, elevado ahora a la derecha del Padre (p. 62), lo que es eternamente no deja de realizarse en el tiempo.

28. Ver cap. I, p. 78-79, 82.

y proclamar su señorío sobre ella. Se trata de comprender que Dios está ligado a ella por el mismo lazo que ha establecido entre ella y Cristo, y que este lazo del uno y del otro con la historia, este lazo entre el uno y el otro por la historia, es el mismo lazo que une a ambos como Padre e Hijo. Dicho con otras palabras, se trata de comprender la eternidad del Dios trinitario como despliegue en la historia o, recíprocamente, la historia como lazo de origen entre Cristo y Dios. En efecto, si se quiere dejar a Cristo acceder a la eternidad de Dios, sin incurrir en petición de principio y de manera que captemos con la mirada, sin contradicción, su origen eterno y su comienzo temporal, estamos obligados a dejar advenir al Padre en la historicidad de su Hijo, dejarle asumir también a él la historia a la que confía y entrega a su Hijo. Sondear la «preexistencia» de Cristo no es sólo informarse sobre su divinidad comprendida como eternidad; es, en la misma medida, informarse sobre la verdad del Dios de Jesucristo, que se revela en él como Amor, es informarse sobre la «humanidad de Dios», sobre su lazo con los hombres, que no pertenece a su ser más que si la eternidad de Dios se muestra en sí misma como proyecto de historia; y eso es lo que se manifiesta cuando se contempla cómo el lazo de origen entre Cristo y Dios pasa por la historia.

Cuando el relato de su nacimiento muestra el origen de Cristo abierto, de un lado sobre Dios y del otro sobre la historia, no se trata de dos orígenes diferentes, sino de uno sólo: a través de la historia es como Dios da origen a Cristo como en una matriz viviente, del mismo modo que también a través de ella le da su orden de misión. Mas no es del mismo modo como Cristo, antes de nacer, existe en Dios y existe en la historia.

Que Dios «nos haya elegido en Cristo antes de la fundación del mundo» significa que Cristo existe en él desde toda la eternidad, en cuanto es el Proyecto de Dios sobre todas las cosas: razón de ser, principio y fin de las criaturas, orden y ley del universo, sentido «por el que todo llega a ser» (Jn 1, 3) en la historia. En todas estas significaciones emplearon los primeros escritores cristianos el título Logos y citaron el Prólogo de Juan, no expresa ni primariamente en el sentido bíblico de la palabra creadora, sino en el sentido helenístico de discurso interior en el que el pensamiento divino toma forma y expresa la «orden» de la venida al mundo de todas las cosas, de la venida del mundo al ser. El «Verbo» no es un discurso de autoridad vuelto sólo hacia el exterior, proyecto de organización y de dominación del mundo, que no dejaría de mostrar a Dios dependiente del mundo, al que haría existir para contemplar en él su poder y obtener gloria. Es el Proyecto de Dios de entregarse al mundo procurándose un mundo, Proyecto de venida al mundo, de puesta en el mundo, Proyecto de futuro de Dios.

El Verbo no es el proyecto de Dios de procurarse un futuro fuera de sí. Él mismo es el futuro de Dios, el futuro que Dios se procura de existir en otro como en sí mismo. Dios pone su Verbo en él como otro, puesto que lo pone como por-venir; como otro sí mismo, puesto que es su propia identidad la que pone en el Verbo como su deber-ser; y, sin embargo, como otro diferente a él, en cuanto pone en el Verbo la razón de ser de toda alteridad, la razón de que exista otra cosa diferente a él mismo, otra cosa que toma de él mismo la materia para existir. Dios, proyectando su Verbo, llama a todas la cosas a existir en él, por él y para él (Col 1, 16), y, en consecuencia, a llevar en ellas

la semejanza del Verbo: su Proyecto creador es Proyecto de adopción. Con todo, no las llama a consumar en el Verbo su razón de ser, bajo la modalidad de absorberse en él y de perder finalmente en él su diferencia. Pues las quiere y las ama en lo que tienen de diferente de él, como ama a su Verbo en cuanto contempla en él, en su diferencia y su semejanza con su principio, la riqueza infinita de su ser divino. Por eso, al mismo tiempo que profiere su Verbo, derrama en él su Espíritu de Amor, principio del retorno de lo otro a lo mismo en su diferencia mantenida; el Espíritu, Soplo de Vida, da a los seres creados por el Verbo a su semejanza la capacidad de superar su nada y acceder a la incorruptibilidad de la vida; como Soplo de Amor, conserva a cada ser en la diferencia que cada uno tiene del don gratuito de Dios.

Cristo existe, antes de nacer, como ya hemos dicho, en Dios y en la historia, aunque de manera diferente en el uno y en la otra. Existe en Dios según su persona, que Dios llama a la existencia llamándola por su nombre de Hijo, y esta persona es idénticamente la llamada de Dios a Cristo a que exista para él como su perfecta Imagen. Cristo existe en la historia en virtud de la predestinación que hace a su ser humano solidario con toda la humanidad. Existe en Dios con una existencia a la vez actual y por venir. Existe en la historia con una existencia simbólica y futura. Existe en Dios como su Verbo, es decir, su Proyecto de existencia, su proyecto de futuro. Veamos primero qué es lo que diferencia a ambos modos de existencia, antes de ver que califican una existencia en sí misma única.

Este Proyecto, en tanto es el Futuro que Dios toma de sí mismo, de su propia fuente de ser infinita, el Futuro que se da a sí mismo y que toma en sí mismo, no es otra cosa que Dios mismo; tiene una existencia actual, que es el acto eterno de existir Dios proyectándose como futuro. Mas este Futuro de Dios es también Proyecto de creación y de adopción, por consiguiente Proyecto de Dios de existir en la diferencia, de procurarse una existencia diferente, fuera de sí mismo; a este respecto, la existencia de Cristo en Dios no es actual sino por venir, es su predestinación a convertir en hijos de Dios a los que crean en su nombre (Jn 1, 12). Uno a través del otro, Cristo existe actual y eternamente en Dios en cuanto es su Verbo, con una existencia que está llamado a tomar en el futuro como Verbo encarnado, en cuanto es el Hijo en quien Dios llama a una multitud de seres a la adopción filial. Existe actualmente en Dios por la proyección que le llama a devenir diferente, y su existencia futura es la dimensión de futuro del Proyecto subsistente en Dios.

En la historia, por el contrario, Cristo no tiene existencia actual antes de nacer, y su existencia futura no tiene actualidad en ningún momento del tiempo anterior: por eso no hablamos de «preexistencia». Pero tiene una existencia simbólica en el pasado de la historia, en la creación «a imagen y semejanza de Dios», que la Biblia asigna por comienzo a la humanidad y a la historia de la salvación. Puesto que «todo ha sido creado en él, por él y para él» (Col 1, 16), que es «la imagen del Dios invisible» (v. 15), marca todo su ser con su impronta, es la imagen depositada por Dios en todo ser. Por consiguiente, está presente en la historia bajo la modalidad del dinamismo propio al símbolo, como el impulso inmanente de la imagen de Dios a consumarse en el orden de la semejanza a Dios. También está presente en ella con una existencia por venir. No en el sentido trivial en que se puede decir de todo

individuo que ha existido que estaba predestinado a nacer, sino en el sentido preciso de una predestinación de la historia a traer al mundo el ser humano en que el Verbo debía encarnarse. En el pasado, Cristo habita en el futuro de la historia, existe en el futuro, no en el simple sentido de una eventualidad por venir, sino en el sentido de un deber-venir al ser, de una tarea a desarrollar que, por adelantado, le asigna la existencia. Esta existencia en el futuro tiene su fundamento y su impulso en su existencia simbólica, que es la dimensión simbólica de la historia, el trabajo de la negatividad que la imagen del Otro opera en la humanidad, que pone a la humanidad en trabajo de parto del Cristo futuro. Pues la imagen del Dios único es única en todos, y por eso está predestinada a llegar a la perfección de la semejanza en un individuo único.

Tanto en la historia como en Dios, la existencia de Cristo antes de nacer es única, y no está desdoblada. La existencia se dice de la persona. La persona de Cristo es indivisiblemente divina y humana, no sólo en virtud del hecho de la encarnación, sino fundamentalmente en virtud del «derecho» de Dios, de la «humanidad de Dios», que pone su Verbo en él por el acto eterno de llamarlo a existir en la diferencia. Sólo hemos distinguido los dos modos de existir de Cristo, en Dios y en la historia, para mostrar, de un lado, que tiene su origen, en cuanto Verbo, en la eternidad de Dios, y que este origen divino, de otro, le llama eternamente a asumir desde sus comienzos la historia de la humanidad, que él debía asumir en el tiempo. Una vez mostrado lo que pretendíamos, es preciso que nos apresuremos a reconducir estas dos caras de la existencia de Cristo antes de la encarnación a la unidad de su persona. La dimensión por venir de la presencia actual del Verbo en Dios, antes de la encarnación, no es otra que la presencia de Cristo en la historia bajo el modo del futuro. Eso significa que el Verbo que está en Dios es proyectado a la historia «desde antes de la fundación del mundo», que la pone en marcha en dirección a su encarnación, que este lazo dinámico con la historia le mantiene en relación con el ser humano que debe asumir, y que prepara su nacimiento en el tiempo viniendo al mundo desde el comienzo del tiempo.

Si la existencia de Cristo es indivisible en cuanto es divina y humana, tampoco hay que cortarla en dos porciones: antes y después de la encarnación, en existencia eterna y existencia en el tiempo[29]. Pues, antes de la encarnación, el Verbo está presente en Dios con una existencia no menos futura que inmediata, y su existencia está por venir no menos en Dios que en la historia; pues él es el Futuro de Dios en sí mismo y en la historia, y el Futuro de la historia en sí misma y en Dios. El Verbo existe en Dios con el acto eterno de Dios de proyectarse de sí en sí como en otro que quiere diferente a él aun

29. W. PANNENBERG 1971, p. 188, señala a justo título este peligro, que «constituye el rasgo mítico de la cristología de la encarnación»; esta, prosigue, «debe dirigir su atención al hecho de que ambos aspectos, la eternidad de la filiación y el modo de existencia humana y terrestre de Jesús, constituyen una sola existencia concreta» (p. 190). Mas, para ello, sería preciso que se mantuviera la eternidad de Cristo en vinculación con la historia, siendo que el autor se contenta con postularla. Ve, sin embargo, el interés del proceder de Karl Barth, para quien «la humanidad de Jesús preexiste también en el designio de elección divino, aunque ve en este proceder el peligro de reducir la «preexistencia de la divinidad de Jesús» (¿tiene algún sentido esta expresión?) a una simple «idea» presente en el «designio» divino (p. 189, n. 94). El peligro es real, esperamos no caer en él.

siendo el mismo, y el Verbo existe en sí y para sí con el acto eterno de salir de Dios como «un» otro y volver a Dios como «su» otro, de recibirse de Dios y de devolverle el Amor que recibe de él. Mediante este intercambio es como Dios se da un Hijo y el Verbo llega a ser Hijo. Dios existe eternamente como proyecto de Hijo, y el Verbo *como proyecto de filiación*; lo que no debemos comprender al modo de un devenir perpetuo, sino del intercambio inmanente del don y del contra-don. Mas este acto eterno de intercambio inmanente entra en la duración y en la exterioridad del tiempo, dado que Dios encierra eternamente en su Verbo la razón de ser de toda alteridad; él lo quiere y lo ama no sólo como *un* otro, sino en cuanto *otro*.

A este respecto, el Verbo existe simultáneamente en Dios y en la historia, con una misma existencia abierta a Dios y a la historia, una existencia única que es la apertura de Dios a la historia y la apertura de la historia a Dios, y que es, una a través de la otra, la «humanidad de Dios», la destinación del Verbo a devenir Hijo por la encarnación. No tiene existencia actual *en* la historia, pero está presente *en* ella, no como si esperara simplemente recibir de ella la existencia, sino en el modo de hacer venir la historia a la existencia, de hacerla existir como el futuro de Dios. Pues el Verbo, siendo en persona el Futuro de Dios, es el principio que pone la historia en movimiento: él le da *sentido*; al ser el Futuro de Dios en la diferencia, es el despliegue de Dios *en* historia: él le da origen, la hace existir para él, la conduce a él para asumirla y recapitularla en sí mismo. Existe en la historia *como proceso de humanización*, dado que está predestinado a encarnarse, no simplemente para convertirse en un individuo humano en un momento del tiempo, sino para encerrar en su ser humano la razón de ser de toda la humanidad y para dar al tiempo de su existencia histórica la razón de ser la «plenitud del tiempo».

El Verbo, que existe desde siempre simultáneamente en Dios y en la historia, antes de encarnarse, existe igualmente *en proceso de filiación y de humanización:* él es el Proyecto de Dios de procurarse un Hijo en la historia humana, no un Hijo que fuera simplemente un hombre tomado de en medio de los hombres, sino *el Hombre*, ese que constituye en todo hombre su razón de ser a imagen de Dios, y que es en sí mismo el principio de humanización de toda la humanidad según la «humanidad de Dios». Y este Proyecto de Dios existe eternamente en él desprendiéndose de él, puesto que «el Verbo estaba cabe Dios»: a la vez en él y fuera de él, saliendo de él y viniendo a él, como proyección de existencia, como «pro-existencia».

## «PRIMOGÉNITO DE TODA CRIATURA»

Habíamos empleado este término de «pro-existencia», siguiendo a varios teólogos, para caracterizar la existencia de Cristo en cuanto que vive para otro, bajo el modo de entregar su vida a los otros. Aquí la empleamos en un sentido diferente, aunque no radicalmente diferente. Le damos ante todo un sentido temporal, para evitar las ambigüedades del término «preexistencia». Cristo, antes de la encarnación, no goza en la historia de la actualidad de una existencia anticipada sobre la que debía tomar en el tiempo; existe «delante», y no por adelantado, ante Dios, de donde sale, y ante la historia, a la que

conduce a su consumación en sí mismo; existe en la dimensión de futuro, en cuanto es el Verbo que Dios predestina a convertirse en su Hijo haciéndose hombre. Existir en el futuro no impide al Verbo estar eternamente presente *en* Dios, pues toma y recibe del ser mismo de Dios el *impulso* que le hace existir como la proyección en otro del acto de presencia de Dios a sí mismo. Mas esta existencia del Verbo en él mismo está *abierta al futuro* que Dios quiere darse en él. Si poseyera en Dios una existencia encerrada en sí misma, acabada en sí misma, comenzaría a existir como hombre, cuando se encarnara, pero no propiamente como individuo humano, puesto que existiría ya con una existencia propia; no haría más que asumir otro modo de existencia, que le seguiría siendo extraño según su origen. Mas la existencia del Verbo «en el futuro» está abierta a la vez al tiempo y a devenir-otro; es pro-existencia en el doble sentido, temporal y final, de una existencia siempre por venir, aunque siempre dada en Dios, y entregada desde siempre a la alteridad, a la alteración de la historia; es la gracia de una existencia completamente gratuita, en la que Dios se complace porque encuentra en ella la imagen consumada de su libertad.

El Verbo, cuando se encarna en un momento del tiempo, toma en la historia una existencia actual que no tenía aún en ella; no viene a ella como a una tierra extraña, puesto que le está destinada y la conduce a él desde siempre; hablando con propiedad, no comienza a hacerse hombre, puesto que estaba desde siempre en proceso de humanización; pero comienza a ser un individuo que existe en sí y para sí, pues ahora ha llegado a ser lo que debía ser desde toda la eternidad, y lo ha logrado, gracias a esta total reflexión sobre sí, a la plena efectividad de «sí». No existe ya únicamente en Dios y para Dios, como Proyecto de Dios, como su Por-venir, existe asimismo en sí y para sí como Proyecto consumado, llegado a término, de la existencia independiente del Hijo que se mantiene frente a su Padre y que responde a su llamada dándole el nombre de Padre; y comienza a existir también como individuo humano, puesto que es en el ahora de su venida al mundo donde el Padre le reconoce como Hijo en la perfección consumada de su alteridad, como un otro convertido en otro, en su diferencia de hombre. El Verbo se vuelve Hijo cuando la vida que Dios le daba eternamente para que exista en la plenitud de su libertad se ha convertido en Cristo en la vida de otro diferente de él. Cristo comienza entonces a existir, como todo hombre, y a existir como Hijo de Dios, puesto que su existencia humana ha sido «formada» por el Verbo y para él, y puesto que el Verbo toma en ella su «forma» consumada de Hijo, actualizando en la existencia humana de Cristo su futuro de Hijo, según el cual existía eternamente en Dios.

La pro-existencia, que es el modo de ser del Verbo antes de la encarnación, sigue siendo aún el modo de existencia de Cristo después de la encarnación, aunque con modalidades particulares. La existencia de Cristo es pro-existencia en el sentido final de existir-para-otro, como ya hemos visto, no sólo en cuanto entrega a los otros su vida humana, sino asimismo en cuanto les comunica, con ella, su vida eterna de Hijo de Dios; es también pro-existencia en el sentido temporal de existir como futuro, pues Cristo está subiendo hacia el Padre y va al Padre a la cabeza de una multitud de hijos. Continúa existiendo «ante», como el Verbo antes de la encarnación: ante sí mismo, al encuentro de Dios, y ante la historia, a la que lleva hasta Dios. El Verbo encarnado no se encuentra

en estado de alienación, «habita entre los suyos», puesto que se le ha dado la historia como futuro, pero no puede encontrar en el tiempo su destinación última, pues debe regresar a aquel de cuya parte viene, para consumar la historia en Reino de Dios. Su existencia sigue estando «abierta» tanto después como antes de la encarnación: así como no existía, antes, más que de venir de Dios, así tampoco existe, después, más que de ir a Dios, por el mismo impulso eterno que, procedente de Dios como de su principio, trae de nuevo a Cristo a Dios como a su término. La consumación del Verbo como Hijo en el «ahora» de la encarnación no es, por tanto, un acabamiento definitivo, es el comienzo de un nuevo devenir.

Dado que el Verbo está en Dios como proyecto de filiación, Cristo viene al mundo como futuro de Hijo; es hecho Hijo de Dios por la llamada del Padre que lo pone en el mundo, pero necesita devenir efectivamente y para sí mismo lo que ha sido hecho, llegar a serlo como hombre, reconocer a Dios como Padre como el Padre le reconoce como Hijo. El proceso de filiación del Verbo continúa en Cristo bajo la modalidad de los intercambios de reconocimiento entre Dios y él. Lo que debe devenir para sí mismo, debe devenirlo Cristo también para los otros. La encarnación es la consumación del Proyecto de adopción filial; mas lo que Dios consuma en Cristo en favor de todos los hombres, haciéndolo nacer de su vida divina, aún tiene que comunicarlo Cristo efectivamente a todos, reconociendo a todos como hermanos, amando a todos como a otros tantos hijos de Dios, haciéndolos participar, en el Espíritu Santo, en el nacimiento que él ha recibido de Dios, y, para ello, renunciando a la particularidad de su existencia humana, pasando por la muerte para conducirlos a todos a la vida. También de este lado continúa existiendo Cristo en proceso de humanización, como el Verbo antes de la encarnación, hasta que todos los hombres estén reconciliados entre ellos por él y reunidos en él al final de la historia. Hasta que llegue este final, Cristo, aunque haya subido a Dios, existe en la historia como el futuro de la historia en Dios.

Tanto en Dios como en la historia, tanto antes como después de la encarnación, tanto después de su muerte y resurrección como antes, el Hijo es el Futuro de Dios, lo propio de su persona es existir como futuro, por delante de la vida que sale de Dios para fecundar la nada, por delante de todo lo que pasa de la nada al ser, por delante de todo ser que afronta y atraviesa la muerte para acceder a la incorruptibilidad del ser. Cuando abordamos el relato evangélico por el anuncio de la resurrección de Dios, lo encontramos anunciado y esperado como aquel que debe venir al final de los tiempos, venir de nuevo a consumar su misión y despertar la historia del sueño de la muerte. En el momento de terminar nuestra lectura por el relato de su nacimiento, le encontramos saludado como aquel que estaba anunciado y era esperado desde lo más remoto de la historia, como el que debía venir desde el comienzo de los tiempos. Lo hemos encontrado, en todos los momentos de su historia, inclinado hacia adelante, como a la búsqueda de su origen, interpelando a Dios y yendo a su encuentro, como si esperara de Dios la revelación de su propia identidad. Lo que hubiera podido hacer planear una sospecha sobre su persona de Hijo de Dios, aparentemente siempre indecisa, jamás acabada, era en realidad su «carácter» propio de Hijo, la impronta inalterable de su origen divino. Para reconocerlo sin vacilación, nos hacía falta reconocer sin turbación

la verdad de Dios, que se revelaba así en la apertura de la existencia de Cristo, un Dios que es el Amor mismo, puesto que está entregado desde siempre a la pasión de la historia, y que se lo puede permitir porque es la libertad misma, la omnipotencia inigualable de inventarse en cada «instante» de su existencia, la inagotable «instancia» de la venida del Ser a sí mismo. De esta vida siempre manante y siempre entregada, cuya fuente inagotable es el Padre, el Hijo es el futuro, siempre abierto y siempre comenzando, y el Espíritu es el don siempre nuevo y siempre recomenzado. Desde su nacimiento a su muerte, en su nacimiento y en su muerte, Cristo no cesa de llevar el signo de la apertura, del futuro, de la proexistencia, como el carácter propio y eterno de su filiación divina, que le acredita para ser el verdadero revelador del Padre, porque su existencia abierta es en sí misma la revelación del Ser verdadero de Dios, «imagen del Dios invisible».

Cristo es el «delante» (l'«en-avant») de Dios, por eso se le presenta, apenas nacido, completamente cargado de años; en eso reconocieron los antiguos su «preexistencia», nosotros podemos expresar enseguida este «carácter» en términos de eternidad: es la venida a nosotros del Amor que eternamente nos precede, pues nosotros no seríamos sin él, la punta, que toca y mueve nuestra historia, del eterno y vivo proyecto de Dios hacia nosotros. La cristología ha estado expuesta siempre a la teo-logía, pues los cristianos se obstinaban en expresar la divinidad de Cristo en los términos de lo que se conocía de Dios, es decir, en los términos de una verdad preconcebida, independiente de su revelación en la historia. El precio a pagar por esta divinización metafísica de Cristo es que ya no se podía reconocer al «verdadero hombre» en el Cristo «verdadero Dios». Ahora bien, la cristología es la verdadera teo-logía, una vez que se acepta reconocer la novedad, la verdad del Dios que se revela en Cristo, cuando su humanidad es comprendida como la automanifestación de la humanidad de Dios, de aquel que se ha revelado desde siempre como el «Dios de un hombre».

El remonte de la historia de Cristo del lado de acá de su nacimiento no nos habrá revelado finalmente nada de él que no esté contenido por adelantado en su resurrección, que es claramente la instancia fundadora de la revelación y de la fe, a no ser que este remonte ilumina el comienzo de los tiempos, proyectando en esta dirección la luz que la resurrección proyecta sobre el fin de los tiempos. No revela una «preexistencia», sino una «precedencia»; muestra que aquel en quien se consuma toda vida es también su iniciador y, así, que toda vida comienza como futuro de Cristo. En efecto, la resurrección de Cristo, que parece ser el acabamiento de su misión, no es el fin de todo, sino un comienzo: la apertura de las puertas de la muerte a través de las cuales puede brotar la vida con toda libertad tras los pasos del Viviente, que tiene la misión de conducirla a su plena consumación en Dios. «Él es también la Cabeza de la Iglesia, su cuerpo, pues Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo, pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas» (Col 1, 18-20). Así pues, es en el final de su vida, porque renace de la muerte, donde Cristo es reconocido como «comienzo» y principio de la vida desprendida de su contrario. El choque de esta revelación dirige de inmediato la mirada del creyente hacia el comienzo de los tiempos, para

descubrir en él a Cristo como la punta de la vida que comienza y que se abre una brecha a través de la nada e inaugura su penetración a través del tiempo de la muerte: «Él es el Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles. [...] Todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia» (1, 15-17). Este texto no «narra» el acto creador como el primer tiempo de la preexistencia de Cristo, anuncia la verdad de la creación que será revelada en su resurrección; muestra a Cristo tanto pasivo como activo, no viviendo en este mundo comenzando una existencia actual, sino como proyecto, en proyección, abriéndose un futuro de vida, no viviendo en la independencia de la existencia en sí y para sí, sino existiendo en todo lo que vive, empujado hacia su destino por la ola de la vida y llevando en sí las promesas de la vida, pues, como el primero «salido» de Dios, es el único que tiene su origen directamente en Dios, él es la semilla de vida de todo lo que vive, él es el manar de la vida saliendo de Dios para hacer frente a la nada, del mismo modo que es el manar en Dios de la vida escapada de la muerte.

Se puede encontrar en el Prólogo de Juan el mismo movimiento de pensamiento que en el «himno» de la carta a los Colosenses. En la resurrección de Cristo es donde «hemos contemplado su gloria, cual gloria de unigénito salido del Padre lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14). Así se le reconoce como aquel que da a la historia su verdad desde siempre: «Él era la luz verdadera que ilumina a todo hombre por su venida al mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por él y el mundo no le conoció» (1, 9-10). Al dar sentido al mundo de los hombres, le da también vida: «Todo se hizo por él y sin él no se hizo nada de cuanto existe. En él estaba la vida y la vida es la luz de los hombres» (1, 3-4).

Estos dos textos —los únicos que hablan explícitamente de Cristo antes de la encarnación— se interesan menos por «contar» el origen de las cosas que por atribuir a Cristo el sentido de la historia y de la existencia humanas y el origen de ambas, en cuanto que el dominio del curso de la historia implica un derecho de origen sobre ella. Sin embargo, mientras que el primero es un texto de proclamación, que postula al comienzo lo que se manifiesta al final, el segundo toma ya la forma de un relato que se desarrolla de arriba abajo, dando así el tono a los discursos de la «preexistencia». Lo importante, para nosotros, era recoger aquí las afirmaciones de la fe que «salen» del relato evangélico e iluminan el origen de Jesús: dado que es el sentido y la vida de «todo cuanto existe», reconocemos que tiene su origen en Dios, en el Verbo que es en él su «Designio benevolente» y eterno de venir a nosotros en su Hijo.

Con los relatos del nacimiento virginal, recibimos en Jesús naciente el don que Dios hace a los hombres de su Hijo, engendrado de María, la esposa de José «Hijo de David», y constituido por Dios, por mediación de sus padres y de su linaje, heredero de la historia cuyo futuro le confía. Con el Prólogo de Juan y con los primeros autores cristianos, reconocemos que Cristo es *el Verbo de Dios hecho Hijo:* el Verbo que «estaba al principio cabe Dios» porque Dios, inclinado hacia el mundo, lo llevaba eternamente en él y ante él, enviado desde todo tiempo a la historia bajo la modalidad de darle sentido,

el sentido de su destino divino, y engendrado por Dios como Hijo en María y de ella, engendrado en el tiempo como el Hijo que engendraba en él mediante el acto eterno de darse un Futuro distinto en otro, y por eso el tiempo de su nacimiento es reconocido como la «plenitud de los tiempos», como la disolución del tiempo en la eternidad de Dios. Comprendemos así que Cristo comienza a existir en el tiempo, sin lo cual no sería un individuo humano; que comienza a ser, desde este primer instante, el propio Hijo de Dios, pues toma su existencia temporal a la llamada de la palabra que le otorga su identidad-para-Dios, la identidad misma de Dios que se reconoce en él; y que es en la misma medida Hijo eterno, en cuanto es el Verbo que Dios, en un acto eterno, concibe y lleva en sí como su Designio creador y adoptivo, y proyecta ante sí como el Futuro que toma de sí para reconocer en otro la inagotable alteridad que es la riqueza de su gloria. Dios «profiere» su Verbo en la historia como la palabra personal por la que entra en comunicación con los hombres; lo pone en el mundo como su Hijo en Jesús que nace, cuando llama a su Verbo a venir al mundo para asumir la historia en la que preparaba su venida y cuando reconoce en este niño este otro sí-mismo, concebido en su eternidad y ahora convertido en otro efectivamente otro, en esta historia cuyo origen es el Verbo y cuyo término es Cristo y que es, de un extremo al otro, el origen eterno del Hijo encarnado. Por último, con los Padres de Nicea, aunque no hayamos experimentado la necesidad de hacer «descender» a este Hijo del cielo a la tierra, podemos decir: «Al mismo tiempo el Padre, al mismo tiempo el Hijo. Siempre el Padre, siempre el Hijo. En ningún momento existió el Padre sin el Hijo.» Pues Dios está siempre en acto de dar la existencia a su Hijo abriéndose un futuro en la historia, para poner en ella en el mundo a este Hijo como el fruto de su Designio eterno, que ha germinado en las entrañas de la humanidad.

# Epílogo
# EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS

A pesar de todo, entre las afirmaciones de Nicea y nuestras propias reflexiones parece existir una distancia considerable, que, por otra parte, no pretendemos disimular. La objeción se podría resumir en dos puntos: el devenir Hijo del Verbo, que se lleva a cabo en el tiempo, parece introducir un devenir temporal en la eternidad e inmutabilidad del ser de Dios; y el origen del Verbo que se hace Hijo parece depender de la creación del mundo y de la historia humana.

A esta objeción responderemos que no reposa sobre consideraciones de fe, sino sobre prejuicios metafísicos que consisten: uno en concebir la eternidad como una duración inmóvil sin comienzo ni fin, el otro en concebir una Trinidad puramente inmanente puesta aparte y al abrigo de la «economía» histórica en la que se despliega y se manifiesta. Estos dos prejuicios no son conformes a la revelación, de tal suerte que la distancia de que hablábamos más arriba se refiere menos a la que separa nuestras reflexiones de la *fe* de Nicea que a la que separa la revelación de representaciones metafísicas que no provienen de ella. La objeción obedece esencialmente a la dificultad de conciliar un lenguaje de narratividad con un lenguaje puramente ontológico, pero ¿cuál de ellos ostenta un derecho hegemónico sobre el otro? La verdad de Dios se expresa en la revelación que él da de sí mismo, esta revelación se lleva a cabo en un historia, y de modo singular en el acontecimiento de Cristo, lo que se realiza en un historia sólo se puede contar, y contar en un lenguaje necesariamente ligado a la experiencia del tiempo y del mundo; por eso la verdad del Dios revelado requiere ser expresada en un lenguaje narrativo, lo que significa simplemente en un lenguaje que respete la historicidad evangélica, fuente única de la fe cristiana. Eso no prohíbe intentar abstraer esta verdad de las percepciones del tiempo y del mundo, mas el criterio que emplea el lenguaje de la fe para emitir sus veredictos no es su conformidad con la lógica abstracta del concepto, sino su conformidad con la lógica histórica de la revelación[1].

1. B. FORTE 1984, p. 138-139, denuncia en el dogma cristológico en general y en el de Calcedonia en particular un «proceso de deshistorización» del kerigma, caracterizado por él mediante una triple carencia: «dinámica y narrativa», «existencial y soteriológica», «profética y escatológica», y concluye en la necesidad de realizar «una cristología como historia». El diag-

## ETERNIDAD Y TIEMPO

La incapacidad del lenguaje metafísico para dar razón del lenguaje histórico de la revelación es lo que ha conducido a varios teólogos contemporáneos a revisar las concepciones tradicionales de la eternidad y de la inmutabilidad divinas. Ya hemos hecho referencia, por ejemplo, a Paul Tillich. Dios es un Viviente, explica; ahora bien, lo propio del viviente es proyectarse hacia adelante, como futuro; el dinamismo mismo de la vida introduce, pues, en Dios una cierta forma de temporalidad, de distribución de su existencia según los tres momentos del tiempo; mas será preciso abstenerse de concebirlos tal como se realizan en las criaturas, en la dispersión y en la sucesión; por consiguiente, no hay que temer decir que hay devenir en Dios, pues la vida es móvil, y el ser inmóvil sería inerte, carecería de vida; mas no habrá que concebir este devenir con los rasgos del cambio por el que un ser creado llega a ser lo que no era y deja de ser lo era[2]. Podríamos recordar aún aquella teoría, clásica, que define a Dios como «Acto puro»: la eternidad de Dios no es otra cosa que su acto de existir, se trata del acto de hacerse existir, de entregarse la existencia, lo que implica una energía, la actividad de desplegar su existencia en sí y a partir de sí. Esta actividad podría ser analizada, en términos metafóricos, como la reflexión sobre sí por la que la Existencia divina sale de sí y entra en sí. Cuando se habla de eternidad, se representa a Dios como un ente inmóvil absorto en sí; cuando se habla del acto de existir, se concibe a Dios como el Ser mismo, el puro impulso del ser, y cabe decir también que existe en el instante, el puro instante, siempre nuevo y siempre recomenzado, en que Dios se proyecta como novedad de existencia siempre idéntica a sí misma[3].

Pero ahí seguimos estando en el plano de una metafísica «teísta» no formalmente trinitaria[4]. Si la eternidad de Dios es su propio acto de existir en sí

---

nóstico es justo, aunque severo. No cabe duda de que no se puede reprochar a una «definición» de la fe el no contar una historia: no se trata del mismo género literario. Al menos no debería impedir una relectura teológica de la historia, y eso es lo que sucede cuando la teología se veda salir de la estructura conceptual de la definición. Con todo, nosotros reconocemos el papel regulador de la definición; por eso, tras haber intentado a nuestra vez realizar «una cristología como historia», sometemos el resultado al control del dogma.

2. P. TILLICH 1970, t. II, p. 160-165: «Dios como viviente» (p. 161: «Debemos hablar de Dios como viviente en términos simbólicos [...]. Los símbolos antropomórficos son adecuados para hablar religiosamente de Dios»; p. 218-223: «La significación de la eternidad» (p. 220: «Si llamamos a Dios Dios vivo, afirmamos que incluye la temporalidad y con ella la relación a los modos del tiempo», p. 221: «El eterno presente se mueve del pasado al futuro, pero sin dejar de ser presente»); ver también p. 169-170: «El ser no está en equilibrio con el devenir. El ser incluye el devenir y el reposo, el devenir como una implicación de la dinámica y el reposo como una implicación de la forma.»

3. *Ibid.*, p. 149-155: «Dios como ser.» Es falso hablar de Dios como existente, dice Tillich, pues «Dios es el ser en sí, no *un* ser», es «el poder infinito del ser», «es su propio destino»; el autor critica también la noción de Acto puro, p. 168, y su crítica llega a la noción de persona aplicada a Dios, p. 166. Me parece difícil evitar estos términos en la perspectiva de nuestra relación con Dios y en la del Dios trinitario, el lenguaje del ser ha provocado también la denuncia de la ontoteología.

4. P. TILLICH, *ibid.*, p. 135-136, 173-178, toma en consideración la estructura trinitaria del ser divino (¿a qué nivel de distinción?), aunque haciendo abstracción de la historia de la revelación trinitaria.

y para sí, no debemos olvidar que Dios existe en la unidad de la Trinidad y que su acto de existir uno en varios es idénticamente su existencia trinitaria, a saber: un intercambio relacional. No podemos hablar de la Trinidad «inmanente» sin mantener aún un lenguaje metafísico. Pero se trata de un lenguaje que es la transposición al ser de Dios, en relaciones de existencia, de la historia trinitaria de Dios, que es su «economía». Pues si «la Trinidad inmanente es la Trinidad económica, y a la inversa», según el adagio de Karl Rahner, eso no puede ser sino porque la historia en la que Dios se despliega es también historia *en* Dios, historia de Dios, historia sustraída al tiempo del mundo, pero que, no obstante, es el intra-despliegue de la pura temporalidad de la existencia puramente relacional, que es acto de venir *de*l otro y de ir *a*l otro. La Trinidad económica es idénticamente Trinidad inmanente, puesto que la historia en la que Dios se despliega como Trinidad es la proyección de la pura temporalidad interior por la que existe en sí mismo como pluralidad de la unidad (y no simplemente como unidad de una pluralidad, según la teología clásica, que se acomoda difícilmente a la pluralidad).

La eternidad de Dios es el acto de proyectarse en otro, de darse un Hijo, de reconocerse en él como en sí mismo y de hacerse reconocer por él. Este acto de Dios de existir para otro y en otro puede ser concebido, según una expresión de los Padres griegos, como un «impulso inmóvil» del ser divino[5]. Mediante este impulso del ser, aquel que está constituido como el Otro para quien y «hacia» quien Dios existe se pone en Dios como su Futuro y delante de él, puesto que viene de Dios y llega a él como otro, otro que es su Hijo puesto que existe en virtud del ser que Dios le comunica. Al mismo tiempo, Dios se pone como principio, fuente o Padre de aquel a quien hace existir en virtud del ser que le comunica, fuente del ser cuya proyección es el Hijo, y como Origen o Pasado, puesto que lo que hay en el Padre ha pasado a otro para constituirlo como otro sí mismo. Mas este impulso del ser divino se fijaría en la identificación del otro en lo mismo, es decir, en su fuente, puesto que el Hijo no es otra cosa que el Padre en quien subsiste como en sí mismo, si no hubiera un tercer término en el que este impulso rebotara sin detenerse nunca ni salir de Dios. Ahora bien, el Padre no quiere recuperar para sí lo que da el Hijo con un amor completamente desinteresado y, en virtud del mismo impulso que constituye al Hijo en Otro irreductible, proyecta lo que deposita en él de idéntico a sí como ser-para-otro, que se pone «entre» ellos como el Don «interdicho» del otro al otro; y el Hijo, de modo semejante, al reconocer en sí el mismo Sí que hay en el Padre y que le iguala a él, su Principio, no quiere retenerlo celosamente en sí y para sí, y lo remite hacia el Padre como Don del otro al otro. Así «procede» el Espíritu Santo, Espíritu porque es el Soplo del impulso que proyecta el Padre y el Hijo el uno hacia el otro, Santo porque está puesto aparte, «interdicho» por la misma razón de ser el Bien común de que cada uno se desprende en provecho del otro, el Don «inaprehensible» por ser la pura gratuidad y libertad del Amor. El Espíritu

---

5. SAN JUAN DAMASCENO, *De la fe*, cap. VIII, describe «el único impulso del movimiento procesional» que se despliega eternamente del Padre al Hijo y al Espíritu (*PG* 94, 828C); *De Hymno Trisagio*: «Pues la Mónada, moviéndose desde el Principio como Díada y hasta como Tríada, se mantiene en sí» (*PG* 95, 60A).

Santo se pone en la eternidad divina como el Presente entre el pasado del Padre y el futuro del Hijo, el presente del pasado en instancia de advenir y del futuro en procedencia del pasado, un presente que es el puro instante de la eternidad divina, puro acto de existir de sí mismo para el otro en otro, puro acto de estar «presente» a sí mediante el acto de presencia al otro haciéndole el presente de sí, puro instante en que el «impulso inmóvil» de la Trinidad se apacigua y rebota inagotablemente.

Hay, por consiguiente, «temporalidad» en Dios, paso del pasado al futuro y retorno al presente[6], pero un paso que es puro tránsito del uno al otro, una temporalidad indesgarrable, porque el Espíritu Santo es superación del pasado como futuro y mantenimiento del futuro como pasado, que les impide tanto separarse el uno del otro como absorberse el uno en el otro. El Padre existe en el pasado como memoria de futuro, y el Hijo en el futuro como conocimiento y reconocimiento del pasado, y el Espíritu Santo en el presente como desinterés de amor, como el puro olvido que suprime la clausura del pasado y la ilimitación del futuro, porque ni se ata al uno ni se evade en el otro, sino que vive del uno y del otro como del puro instante que pasa y no pasa.

Dado que la existencia trinitaria se distribuye, sin descomponerse, en pasado, presente y futuro, que se desarrollan y se arrollan el uno en el otro y el uno sobre el otro, en virtud de esto el Verbo, que es el futuro de Dios, está presente en Dios con una existencia eternamente actual; cuando se hace Hijo al encarnarse, la existencia temporal no se añade a su eternidad como una existencia adventicia, se integra en ella como la consumación efectiva de su futuro, puesto que el Verbo existe en Dios como Proyecto de adopción filial en proceso de filiación y la Trinidad inmanente no es otra que la Trinidad económica; dado que, recíprocamente, la Trinidad económica *es* Trinidad inmanente, el hacerse-Hijo del Verbo no introduce en él ningún cambio que se midiera por el tiempo del mundo, sino que se consuma como la recapitulación inmanente de la totalidad de la historia, pasada y futura, en la existencia histórica del Verbo encarnado.

No es posible conciliar el tiempo y la eternidad de otro modo que en términos de dialéctica. Una dialéctica teológica no puede tener la pretensión de dar razón del ser trinitario de Dios, sino sólo de la historia trinitaria que narra la Biblia; intenta «responder» de la fe, ante esta historia, y no ante una cierta metafísica divina. A la objeción de introducir el devenir en Dios, hemos respondido articulando el misterio de la Trinidad en el de la Encarnación, extendido a toda la existencia histórica de Cristo, y lo hemos hecho con razón, pues el primero no nos es revelado sino a través del segundo. Queda por considerar la otra dificultad, que es la de ligar el devenir trinitario a la historia humana, con el riesgo de disolverlo en el tiempo, y de ligar el origen del

6. M. MERLEAU-PONTY escribe, p. 481, refiriéndose a Bergson y a Heidegger: «Cada presente reafirma la presencia de todo el pasado que expulsa y anticipa la de todo el por-venir, [...] por definición el presente no está encerrado en él mismo y se transciende hacia un futuro y un pasado, [...] hay un solo tiempo que se confirma él mismo, que no puede traer nada a la existencia sin haberlo fundado ya como presente y como pasado por venir, y que se establece de un solo golpe. El pasado no *es*, por consiguiente, pasado, ni el futuro futuro. No existe más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser en sí, a dibujar en él una perspectiva, a introducir en él el no-ser. Pasado y futuro brotan cuando yo me extiendo hacia ellos.»

Verbo a la creación y al designio divino de adoptar a los hombres en Cristo, con el riesgo de relativizar su persona divina; buscaremos la respuesta asimismo en el misterio de la Encarnación.

## TRINIDAD Y CREACIÓN

San Agustín es el primero en recordarnos que sabemos que Dios ha engendrado un Hijo en su eternidad únicamente porque hemos visto nacer a este Hijo de una mujer, y que el Espíritu Santo procede eternamente de Dios, porque hemos visto a este Espíritu derramado como un don[7]. El Dios de la Biblia es un Dios «que viene», que viene a la historia haciendo la historia, y nosotros reconocemos que el hombre Jesús es su Hijo y que el Espíritu derramado por Jesús sale de Dios, porque ambos llevan ese «carácter» de «venir» de parte de Dios a la historia para conducirla a él. Por haber hecho la misma reflexión, Ireneo, y muchos otros Padres tras él, hablaron de la «economía» como del despliegue de la Trinidad en la historia de la revelación y de la salvación. Pero la expresión ha sido cada vez menos empleada a medida que el lenguaje de la fe se sometía a las regulaciones de una metafísica más teísta que revelada. Se ha querido poner a la Trinidad al abrigo de las injurias del tiempo —y los hombres han perdido la huella de Dios en su historia. Eso explica la renovación del interés de la teología contemporánea por la Trinidad económica. Mas, para tomarla verdaderamente en serio, se debe aceptar la idea de que la Economía trinitaria es *la historia de Dios que se entrega en la historia*, no simplemente entregado a ella como si no fuera más que el Espíritu de la historia diseminado en ella, sino que se entrega a ella mediante una tal «disposición» de sus relaciones intrapersonales que Dios «recapitula» toda la historia en su verbo Encarnado.

Hablando aún con mayor rigor, no hay revelación trinitaria en el sentido metafísico de un descubrimiento del ser trinitario de Dios, no hay *más que* la revelación de que Dios es Amor; el amor de Dios por los hombres nos es revelado en su amor por un hombre entregado a la muerte por nosotros; cuando reconocemos en esta muerte el signo del amor, el Espíritu de Dios sobreviene a nosotros y nos revela que Dios nos adopta como hijos en este hombre al que ama como a su propio Hijo; así aprendemos que Dios es Amor en sí mismo, es decir, relación de Padre a Hijo en el Espíritu. Ese es el sentido del mensaje del ángel a los pastores de Belén: *Hoy os* ha nacido, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Cristo Señor; y esto os servirá de *señal*: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre» (Lc 2, 11-12). Toda la revelación del ser trinitario nos viene dada en este *hoy* y en este *os*, y no hay otra *señal* para reconocer al Hijo eterno que la condición en la que se nos muestra, entregado desde este instante a la «pasión» de la historia. Es eso mismo lo que prohíbe al teólogo separar la condición del ser trinitario de la de la historia que descubre su ser-en-el-tiempo «por nosotros». *La Trinidad es también una historia que se cuenta*. No es una historia que pudiéramos

7. *La Trinidad*, libro IV, 29; libro V, 15; libro XV, 36, 47-48.

resumir en un concepto abstracto, es *ella misma* el Concepto soberanamente concreto que se despliega como historia, y por eso su verdad no se expresa bien sino en la dinámica de un *discurso* que se aplica a reproducir el *sentido* de esta historia.

La historia que Dios hace descubriéndose en ella no es extraña a su ser. Tiene su fuente y su impulsión en el impulso por el que el Padre se proyecta en su Verbo interior y lo profiere al mundo como la «Orden» para que la historia se ponga en marcha, como el Sentido que la orienta, como el Proyecto por el que se produce «todo lo que sucede» en ella. Y tiene su unidad en el impulso que se propaga del Padre al Hijo, para emitir el Espíritu en ellos y derramarlo en ella como el principio de reunión de los pueblos en un solo cuerpo. Esta historia de Dios es no menos inmediatamente historia de los hombres, pues Dios se entrega a ella remitiéndola a su libertad; por eso se encuentra manchada y desgarrada, puesta en «pasión» por los pecados de los hombres. Mas el Verbo, volviéndose hacia el Padre para devolverle lo que recibe de él, se encarna en condición de siervo, «un niño envuelto en pañales», para revelarles la paternidad de Dios, y el Espíritu, de modo semejante, se entrega al Padre y al Hijo para ser derramado en la historia como agua purificadora y como semilla de amor. Así, la historia, aunque confiada a las manos de los hombres, sigue siendo historia de Dios con los hombres, despliegue de su existencia trinitaria.

Dios, al entregarse a ella en la libertad de su amor, al abrir la historia a la omnipotencia de su amor, no queda sometido a la ley del tiempo del mundo. «Dispone» soberanamente su existencia trinitaria en la historia, tal como está dispuesta en sí mismo según su existencia eterna. La Trinidad económica es el desarrollo en la historia de la «circumincesión» de las Personas divinas en la Trinidad inmanente. El tiempo de la existencia trinitaria, tanto en Dios como en la historia, no es conmensurable con el tiempo del mundo, ni está entregado a la fragmentación de los momentos de este tiempo. Dios vive en la historia lo que vive en él mismo y como lo vive en sí. Hace de la «historia santa» el templo, la exterioridad de sus intercambios trinitarios. El puro instante de la existencia trinitaria se pone en cada momento de esta historia sin dejar de estar presente a sí mismo y sin dispersarse en ellos; ningún momento del tiempo le es ni anterior ni posterior. La temporalidad que hay en Dios es fundamentalmente la del lenguaje, que no conoce más que un solo tiempo: el *ahora* de la palabra que un Yo dirige a otro, pero un ahora *como proyecto* de discurso, *espera* de la respuesta *por venir* del otro. El puro instante de eternidad en que Dios emite su Verbo en sí mismo *es ese* ahora del tiempo en que el ángel anuncia a los pastores: «Hoy os ha nacido un Salvador», y *también ese otro* ahora de la historia en que Cristo, remontando las orillas del Jordán, oye resonar la voz paterna, como por primera vez, como eco de la voz eterna: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado.» En muchas otras ocasiones —en su transfiguración, su pasión, su muerte, su resurrección— oirá Cristo las mismas palabras, siempre nuevas, siempre primeras, emanación de aquellas que el Padre le dirige una sola vez, en un puro instante de eternidad, como eco que se propaga de un momento a otro, desde el comienzo al final de su historia en que se realiza la recapitulación de la plenitud de los tiempos. Por eso no decimos que el Verbo «deviene» Hijo en el tiempo «después» de que

el Padre lo haya concebido en sí mismo en su eternidad, pues la palabra que Dios concibe en él y profiere al mundo, para engendrar una historia santa, es la misma palabra que Dios dirige a Jesús al nacer y encarna en él llamándolo a ser su Hijo. La identidad de esta palabra constituye la coincidencia de este instante eterno, en que Dios proyecta su Hijo ante él, con este hoy del tiempo en que recibe este Hijo de la historia en la que lo engendra desde siempre.

La identificación de la Economía trinitaria con la Trinidad inmanente manifiesta un vínculo entre Dios y la historia que parece poner a las Personas divinas «en condición», dependientes de la creación y de la historia a cuyo servicio están puestas. La objeción sigue procediendo de la misma dificultad de concebir que Dios exista para el mundo y que el mundo tenga valor para él. A los ojos de algunos pensadores, la cuestión esencial e incluso la única de la filosofía sería: ¿por qué hay algo y no más bien nada? La versión teológica de la misma cuestión sería: ¿por qué existe algo y no más bien Dios únicamente? Se trata de la misma cuestión, porque, entre «Dios únicamente» y «nada», no hay diferencia, o es indetectable, puesto que no hay nadie para darse cuenta. Que haya algo da testimonio de que Dios no quiere estar solo; digamos incluso que no lo puede, pues no habría nadie para reconocerlo como Dios. ¿Tiene, por tanto, necesidad de nosotros? Si esta necesidad procede de su indigencia, caemos en contradicción: ¿qué necesidad tenemos de un Dios que no puede subvenir a sus propias necesidades? La cosa es diferente si esta necesidad procede del amor, y entonces es lo mismo decir que Dios no puede o no quiere estar solo: necesitamos a otro para amar, amar es la necesidad del otro. Hay algo porque Dios es Amor; este amor es creador: hace que exista algo fuera de Dios. Mas el amor no se satisface con un puro «fuera»: hace que Dios exista «en vinculación con» sus criaturas; y dado que el amor quiere la comunicación, la reciprocidad, la igualdad, constituye la identidad del Proyecto creador de Dios y de su Designio de adopción filial, que el Padre consuma por su Hijo y en su Espíritu: Dios ni puede ni quiere estar solo, como tampoco ni puede ni quiere vivir en solitario.

Algunos teólogos contemporáneos se inclinan a hacer del acto creador un acto necesario y no contingente, conciliando necesidad y gratuidad, pues el amor necesita ser gratuito, mas la seriedad del amor hace de la necesidad de amar una necesidad. Paul Tillich, recuperando la vieja teoría del *Bonum diffusivum sui*, explica que el acto de crear es «natural» a Dios porque Dios *es* profusión de ser, porque la bondad del ser es hacer existir otra cosa[8]. Con otras palabras, Dios es el *desinteresamiento* del Ser: no posee el ser, no lo guarda celosamente para sí, a la manera de los entes que no tienen el ser en sí y para sí, lo deja ser y hacer ser; pero tiene también interés por el ser: ama y quiere que todo lo que puede ser sea y que todo lo que existe persevere en el ser. Verdades metafísicas contenidas implícitamente en la revelación de que Dios es Amor: «Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado

8. Ver P. TILLICH 1970, p. 178-180: «La vida divina es creadora y se actualiza en una abundancia inagotable. La vida y la creatividad divinas no son diferentes. Dios es creador porque es Dios. Resulta absurdo, por consiguiente, preguntar si la creación es un acto necesario o un acto contingente de Dios. [...] Puesto que la vida divina es esencialmente creadora, es preciso utilizar los tres modos del tiempo para representarla.»

al Hijo tener vida en sí mismo» (Jn 5, 26), «Yo he venido para que los hombres tengan la vida y la tengan en abundancia» (10, 10). La misma ley del amor, la misma plenitud de ser que se hace en Dios comunicación de una Persona a otra, «Trinidad inmanente», se hace, «fuera» de Dios, creación y adopción de una multitud de seres, y, puesto que es la misma vida la que se difunde aquí y allí, el mismo impulso el que se propaga de dentro a fuera, no se puede decir propiamente que la historia esté en el exterior de Dios, sino que es la «exteriorización» como Trinidad «económica» que se da la Trinidad «inmanente» sin tener que salir de ella misma. Esa es la razón de que haya algo y no únicamente Dios: algo que no existe ni solo ni al lado, sino en vinculación con Dios, pues el modo de existir de Dios es existir-con.

El lazo establecido, el lazo encontrado entre el origen de los seres en el mundo y el origen de las Personas divinas en Dios, ¿hace correr el riesgo de «relativizar» a estas últimas, de volver contingente el origen del Hijo y del Espíritu, por ser dependiente de la producción de las cosas, y de reducir la existencia de Dios a su inmanencia en el mundo y en el tiempo? La teología está atenta a este riesgo y, para evitarlo, tiende a cortar el vínculo entre Dios y el mundo de la creación, a concebirlo como un puro «ser de razón», y abandonar así el mundo a la pura contingencia, es decir, a la nada y a la muerte, antes que exponer al ser divino a la degradación. Pero ¿es preciso tener que llevar a cabo una opción? ¿no podemos evitar estos dos riesgos a la vez? Se trata siempre de la misma dificultad de concebir que pueda existir algo y no únicamente Dios, como si no se pudiera concebir que Dios exista sin que ocupe todo el lugar del ser.

Observemos, en primer lugar, que el Padre no «entrega» al Hijo y al Espíritu a la historia sin «exponerse» él mismo a la misma pasión de la historia: tanto si crea como si adopta en y por el Hijo y el Espíritu, es su ser lo que comunica, es su amor lo que pone en juego. Comprendamos, a continuación, que la exteriorización de la Trinidad inmanente como Trinidad económica no es un proceso de diseminación, sino de *concentración:* es *para* su Hijo para quien Dios crea y adopta seres a los que llama a existir *en* su Espíritu. Decía san Agustín del Padre: «Tenía un Hijo único y no ha querido que permanezca solitario —*Unicum habebat et noluit esse solum*», y de modo semejante del Hijo: «Era el Único y no quiso ser él sólo» *Unicus erat et noluit esse solus»*, y de modo semejante del Espíritu Santo: «Procedía de manera que pudiera ser dado —*Sic procedebat ut donabile esse»*[9]. Eso significa que el Padre, por amar a su Hijo con un amor desinteresado y total, no quiere guardarlo para él sólo ni guardar sólo en él la propiedad de dar la vida, sino que quiere que el Hijo exista en igualdad con él mismo, un Hijo que haga otros hijos; y que el Hijo, conspirando con el Padre en el mismo desinterés y el mismo impulso de generosidad, quiere hacer conocer a otros el amor del Padre dándole otros hijos; y que el Espíritu Santo, que procede de esta «conspiración» es hecho y se hace «donable» para ser doblemente en «potencia» de dar y de ser recibido. Así es como «el Padre nos ha transferido al reino del Hijo de su amor», en quien, para quien y por quien ha creado todo para elevarlo todo a él (Col 1, 13.16).

---

9. *Homilías sobre el evangelio de san Juan*, II, 13; *La Trinidad*, libro V, 15, 16; 16, 17.

De este modo, el Padre quiere, ama y produce al Hijo y al Espíritu para ellos mismos, para darse al uno por el otro, porque es Amor. No quiere, no ama, no produce otra cosa que para darla al Hijo y al Espíritu, al uno por el otro, para dársela a querer, amar y producir por ellos mismos, en virtud de un don gratificante que vuelve al beneficiario donante. Y el amor que consagra a todos los seres, porque los predestina a existir para el Hijo en el Espíritu, porque los quiere dignos de ser dados al uno por el otro, ese amor —decíamos— constituye la seriedad de la creación, que no es abandonada a la pura contingencia, sino elevada, en el proceso mismo de su puesta en el mundo, al orden de la libertad, pues, lo que el Padre quiere dar al Hijo por el Espíritu para que tengan la gloria de devolverle lo que les abandona, lo crea capaz de amar y digno de ser amado. Por eso existe Dios en todas las cosas.

## TRINIDAD Y ENCARNACIÓN

El Símbolo de Nicea-Constantinopla se consideró obligado a establecer una diferencia de naturaleza y una distancia temporal entre la producción de las cosas y el origen del Hijo: «nacido del Padre antes de todos los siglos [...] engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre». Sin embargo, no es en un momento dado de su eternidad cuando el Padre engendra un Hijo, ni en otro momento cuando decide «no dejarle solo», puesto que crea las cosas, puesto que envía a su Hijo a nacer en el mundo. Repetimos que la eternidad no es una duración, no es «antes» del tiempo, el tiempo y la eternidad son dos maneras de existir. Es en un solo y mismo instante de eternidad, con un solo y mismo acto como el Padre engendra a su Hijo y predestina a otros seres a convertirse en él en sus hijos de adopción, seres que él decide crear en el mismo instante de eternidad, pero que crea «en el tiempo» en virtud de que vienen a ser en la contingencia de la existencia, de donde los «salva» la llamada adoptiva. El concilio ha querido diferenciar el modo de origen del Hijo del de las cosas: «engendrado, no creado». La palabra «generación» no parece que pueda ser atribuida a Dios sino en un sentido metafórico, pues implica división y separación, cambio y venida a la existencia. El dogma la emplea, no obstante, en el sentido propio de comunicación de la naturaleza. Se choca entonces con dificultades insolubles. Hacia el final de la época patrística, se preguntaban los teólogos: ¿Dios engendra por necesidad o por voluntad?[10] Tenían miedo, si se respondía «por necesidad», de someter el ser de Dios a una ley natural como la que hay en el mundo creado, o, si se respondía «por voluntad», de entregar la generación del Hijo a la contingencia de un acto arbitrario. Así, respondían: «ni de un modo ni del otro, sino por naturaleza» —una respuesta que no disipaba la dificultad: ¿qué oposición, e incluso qué distinción se puede establecer entre la naturaleza de Dios y su

10. Concilio XI de Toledo, 675, 4 (DS 526). Santo Tomás de Aquino recupera la cuestión en la *Suma*, I, qu. 41, art. 2, intentando conjuntar las dos categorías contrarias de «necesario» y de «voluntario» en la de «naturaleza»; no se puede excluir de hecho lógicamente ni la una ni la otra, pero, no obstante, se sigue sin salir de la contradicción. Ver también *De Potentia*, qu. 2, art. 3.

libertad? Por eso otros respondieron más tarde: «de las dos maneras a la vez», respuesta que contradecía la precedente sin estar mejor fundamentada, pues ¿qué sabemos de la naturaleza de Dios? La naturaleza, en nosotros, expresa el límite y la ley: es lo que impone a las cosas ser lo que son y les impide ser de otro modo, cosa que a buen seguro no conviene a Dios. Por esta razón algunos filósofos antiguos decían que Dios es, a la vez, esencial (tiene una naturaleza), inesencial y sobreesencial, mientras que algunos modernos prefieren decir que Dios no tiene naturaleza. En la Edad Media, preguntaban los teólogos: ¿hay que decir que Dios es Padre porque engendra o que engendra porque es Padre? Ambas cosas se pueden decir, respondía Tomás de Aquino[11]. Pero la respuesta conduce, de nuevo, a la misma contradicción que la «solución» del problema precedente: si Dios es Padre, es porque existe en relación a un Hijo, de quien obtiene recíprocamente el ser Padre, y que, por consiguiente, ya no tiene que engendrar; si llega a ser Padre como consecuencia de una generación, esta es concebida como una operación y una ley de la naturaleza divina en detrimento de las relaciones personales.

Cuando se reflexiona bien en los conceptos empleados, la explicación que añade el concilio a la afirmación: «Dios verdadero nacido de Dios verdadero», *«es decir,* engendrado de la substancia del Padre», apenas es más que verbal; muestra lo que hay que *decir*, pero no ayuda a *pensarlo*. El problema ha resurgido en nuestra época, algunos filósofos y teólogos proponen abandonar el lenguaje del ser en beneficio del lenguaje del amor[12]. Es cierto que el segundo está más cerca del lenguaje de la revelación, pero no es seguro que se pueda prescindir completamente del primero, al que la racionalidad occidental está tan ligada. No cabe duda de que no hay sistema conceptual totalmente satisfactorio para pensar el misterio de Dios-con-nosotros. La solución parece residir más bien en no olvidar nunca que «Dios está por nosotros» (Rm 8, 31), entendámonos, en no cortar la especulación trinitaria del misterio histórico de la encarnación. La dogmática de Nicea era tributaria de la problemática que ella misma combatía, de la teoría gnóstica y neoplatónica de las emanaciones divinas, su afán no consistía propiamente en afirmar la divinidad de Jesucristo, sino en evitar la degradación del Verbo, en poner su divinidad en igualdad con la del Primer Principio; ese no es ya nuestro problema.

Si queremos *pensar* la eternidad de Dios *al mismo tiempo* que el Cristo histórico, no es el término de «generación» el que resulta más significativo, sino el de «paternidad»[13], pues el Cristo histórico no puede ser concebido

11. *I Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2; *Suma*, I, qu. 40, art. 4. La cuestión manifiesta la dificultad de distinguir paternidad y generación, relación personal y actividad de naturaleza.

12. Sobre la denuncia del lenguaje ontoteológico por Heidegger, recuperada por J.-L. MARION (*Dieu sans l'être*, 1982), que proponía reemplazarlo por el lenguaje revelado del amor, ver R. VIRGOULAY 1984. Ver también G. LAFONT 1986; plantea la cuestión: ¿puede prescindir del ente el lenguaje del ser? p. 273-282; después remite a E. Jüngel, cuyo pensamiento es próximo al de Heidegger, p. 282-295, para concluir en la necesidad de los «reencuentros con el ente», p. 309-325.

13. SANTO TOMAS, *Suma*, I, qu. 33, art. 2, explica que la significación de los términos de generación y de paternidad es más verdadera en Dios que en las criaturas, y que el nombre de «padre» conviene más a Dios que el de «genitor», porque designa a la persona como tal y

como el término de la primera, mientras que sí puede serlo de la segunda. En efecto, mediante la relación de Paternidad Dios se mantiene eternamente en vinculación de vida con Cristo, produciéndolo en sí como su imagen y su palabra, y haciéndolo emerger *al mismo tiempo* de la historia como su ser-otro en el que imprime su imagen y expresa su palabra: el Hijo que no cesa en ningún momento de serle presente y de ser el *presente de Dios* en el mundo. La Paternidad es, a la vez, el principio del origen eterno del Hijo y de su envío en misión en el tiempo. Los teólogos escolásticos distinguían estos dos tipos de relaciones: uno que tenía su término eterno en Dios mismo, el otro que tenía un término temporal fuera de Dios; mas explicaban que el envío de una persona por otra incluye en su concepto la relación de origen de la persona enviada con la que le envía y que la misión no implica así ningún cambio en Dios[14]. Esta distinción ya no tiene razón de ser *en lo concreto* cuando se piensa la identidad recíproca de la Trinidad inmanente con la Trinidad económica: el Padre da el origen al Hijo *en el mismo acto* por el que envía al Verbo al mundo, para ser engendrado en él como hombre; la Paternidad, considerada como relación de origen, es *idénticamente* la misión, considerada como comunicación de palabra de una persona a otra, pues la emisión de palabra es fundadora de la persona que la recibe. De este modo, el vínculo de origen entre Padre e Hijo, que el concilio de Nicea expresa en términos de generación eterna y de comunicación de la naturaleza, puede comprenderse como la misión eterna en la que se origina la persona de Cristo; es un modo de pensar que salvaguarda la historicidad de los vínculos de donde han salido los conceptos dogmáticos, evitando descomponer el único vínculo establecido por la revelación entre Dios y Cristo como vínculo intemporal de Padre a Hijo y vínculo temporal de Padre a Hijo encarnado.

Es necesario pensar simultáneamente la eternidad y la temporalidad de Cristo, pues, bajando otra vez del cielo a la tierra siguiendo el desarrollo del Credo de Nicea, y volviendo del mito al relato, debemos ser capaces de reconocer al Primogénito de Dios tal como nos ha sido revelado, proyectado al mundo en el recién nacido de Belén. Todo lo que tenemos que decir de su ser-con Dios parte de ahí, nada de lo que podamos decir debe hacer olvidar eso. Cuando reconocemos en este recién nacido al Hijo de Dios entregado al mundo, aprendemos que el Verbo ha salido de Dios *para* ser este hombre, como futuro de humanización; al enterarnos de que hemos sido predestinados, desde antes de la fundación del mundo a existir en Cristo y para él, comprendemos que él ha recibido de Dios la plenitud de la única filiación que estamos llamados a compartir con él; al saber que Dios envía a su Hijo para habitar en él en vinculación con nosotros como un padre en medio de sus hijos y al acoger su venida como la venida de Dios entre nosotros, comprendemos que existía desde siempre en Dios, antes de estar ahí, como el Futuro de Dios hacia nosotros, y que este Futuro ha llegado ahora a su consumación. La encarnación puede ser conocida entonces como la realización del Proyecto

---

significa la generación como acabada y no en devenir. Añadamos que la paternidad, pensada como relación de persona a persona, *basta* para pensar la filiación como consumada en el Cristo histórico por su puesta en relación de existencia con el Padre.

14. *Ibid.*, qu. 43, art. 1 y 2 y art. 8.

subsistente de Dios en su ser-hecho hombre, y Jesús es reconocido como el Hijo salido de Dios en cuanto es este hombre que el Verbo hace existir en virtud de su existencia eterna, que comienza ahora en virtud de ser para Dios lo que debía ser para nosotros: la existencia humana de un Hijo que da a la multitud de sus hermanos la vida divina y a su Padre un gran número de hijos.

El término «encarnación», que hemos encontrado con frecuencia en la historia del dogma, no se nos había presentado en el curso de nuestra reflexión sobre la historia de Cristo antes de que tuviéramos que comentar el Prólogo de Juan, al cabo de nuestro remonte hacia el nacimiento de Jesús. Nada tiene de extraño, puesto que este concepto se encuentra sólo en este lugar del Nuevo Testamento y apenas aflora en algunos otros raros textos. A pesar de todo, su ausencia no nos ha impedido reconocer a Jesús como propio y único Hijo de Dios, considerándolo, no como un Dios bajado del cielo, pues no es eso lo que cuentan los evangelios, sino como un hombre convertido en Hijo de Dios, porque Dios lo llamaba a coexistir con él en relación de Hijo a Padre, y, finalmente, como un hombre que venía de Dios, en el sentido de que Dios lo llamaba, desde toda la eternidad, por su Verbo, a tomar en él desde su nacimiento su identidad de Hijo. Si de algo hay que extrañarse es que este único versículo haya determinado una reinterpretación global de la Escritura, que se ha impuesto sobre y contra toda dificultad. Mas eso se explica por un motivo capital: que el concepto de encarnación da razón del Dios que se revela en Jesús, a saber: de un Dios «filántropo», según la antigua expresión de los Padres, al mismo tiempo que da razón de la fe en Cristo Hijo de Dios; reúne los dos aspectos específicos de la fe cristiana: un Dios que es el amor absoluto y un hombre que es la presencia subsistente de Dios. Se enuncia tradicionalmente en la expresión: «Dios hecho hombre», pero no hay enunciado que no dependa de una hermenéutica, y la más digna de ser tenida en cuenta es, a buen seguro, la que procede del relato evangélico tomado en su totalidad.

La idea de un Dios hecho hombre suscitó ya dificultades a los cristianos de los primeros siglos, cuyo monoteísmo era tan puntilloso como el de los judíos, y, si a pesar de todo se impuso, fue porque expresaba la fe en un Dios que se hace próximo a los hombres, hasta el punto de sellar indefectiblemente su alianza con la humanidad haciéndose uno de ellos. Más tarde, se temió que la encarnación trajera consigo una alteración de la divinidad; hubo que preocuparse de mantener su integridad sin atentar contra la primera. En la época escolástica, fue preciso explicar cómo se encarna una sola persona divina, siendo que no hay distinción real entre la naturaleza divina y las personas de la Trinidad: todas estas dificultades muestran que la idea de un Dios hecho hombre, por fecunda que sea para la fe, está cargada de equívocos que no se acaban de disipar cada vez que se pasa de un sistema racional a otro. En nuestros días, se le reprocha ser impensable tanto del lado de Dios como del lado del hombre, por no respetar ni la «alteridad» de Dios, cuya verdad esencial es estar oculto, ni la «diferencia» del hombre, cuya dignidad esencial es ser absolutamente libre, puesto que el Dios encarnado es identificado con un aquí y un ahora, y puesto que el hombre en quien se encarna pierde su identidad de sujeto independiente[15]. Mas estas objeciones están

15. Aludo aquí a la crítica de la «ideología de la encarnación» realizada por G. MOREL

ligadas a la representación de un Dios caído del cielo en un hombre privado, por el mismo efecto, de individualidad, una idea que el concepto de encarnación no impone de modo necesario.

El Prólogo de Juan no hace del Logos una hipóstasis preexistente, lo convierte en la personificación del designio amoroso de Dios. Muestra a Dios inclinado hacia la nada, vuelto hacia el mundo, preocupado por dar el ser a lo que no es, por arrancar de la muerte a las criaturas que no existen por ellas mismas, por conducirlas hasta él, que es la fuente de la vida inmortal, por revelarles la dignidad a la que las llama. El Logos es la orden que pone en marcha la historia, la palabra que la convoca a reunirse, desde todas partes, en aquel a quien Dios ha elegido para arrancar a la historia de la muerte y llevarla a su final. Por eso se ha mostrado a la vez en Dios, pues es el ser de Dios vuelto hacia nosotros, y junto a él, delante de él, pues está saliendo, errante hacia el hombre que Dios ha elegido como Hijo. Es la palabra eterna, fuente de vida y de luz, que Dios dirige a Jesús: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado.» Fue ella quien suscitó a Jesús, cuando llegó la plenitud de los tiempos, a la existencia y al lenguaje, a la vida personal, interpelándolo de parte de Dios, descubriéndole la identidad que Dios le reconocía eternamente, insertándose en el Yo de Jesús y preformándolo para que pudiera, a medida que fuera tomando conciencia de sí, identificarse con el Tú que Dios le dirige y nacer a la libertad suprema de llamar a Dios «padre mío». La Encarnación es la consumación de esta palabra hecha realidad en el tiempo, palabra que subsiste eternamente en virtud de la verdad que Dios expresa en ella y en virtud del futuro que Dios se destina en ella, y que subsiste ahora, sin cesar de pertenecer a la eternidad de Dios, en virtud de la existencia temporal e individual que adquiere en Jesús y que ella le da al mismo tiempo, dado que preparaba eternamente la venida de Jesús a la historia, una existencia de hombre Hijo de Dios, existencia del Hijo de Dios engendrado en este hombre.

## ENCARNACIÓN E HISTORIA

¿Concuerda esta significación de la encarnación con las definiciones elaboradas por el dogma? El dogma de Éfeso define la encarnación por medio del concepto de *unión hipostática*, que tiene como finalidad impedir dividir a Cristo en dos Hijos: el que ha sido engendrado eternamente en Dios y el que ha nacido «recientemente» de María: Pero realmente no lo consigue, porque concibe a Cristo como un ser compuesto de dos realidades subsistentes,

---

1977, en particular en el cap. II, titulado «Crítica de la esencia del cristianismo», p. 63-122. La encarnación es identificada con «la ideología del nacimiento virginal» y rechazada en cuanto está ligada a una idea de elección contraria al amor. Considero inútil responder con detalle a esta crítica, en la medida en que denuncia una teología de la encarnación (mal comprendida además en varios puntos) que no hago formalmente mía, y también en la medida en que me he esforzado por responder en el curso de mi reflexión a otras objeciones justificadas que el autor dirige al dogma cristiano (así al de la redención, p. 125-137; y ver n. siguiente) y, por último, en la medida en que su enfoque de la «teoría cristiana» reposa sobre prejuicios filosóficos que caen fuera de mi propósito. Sobre este último punto, puede leerse el análisis de este libro realizado con un gran respeto por R. VIRGOULAY 1980.

una completa y la otra no, la primera subsistente por sí misma y en la otra, la segunda por la otra y, sin embargo, en sí misma, de tal suerte que una tiende fatalmente a absorber la otra, y la otra a subsistir aparte. Ahora bien, si Cristo tiende a descomponerse de esta guisa, es porque su existencia está escindida en dos, de ambos lados de la encarnación, de un lado una existencia eterna perfecta, cerrada sobre sí misma e indeformable, del otro una existencia temporal de criatura, provista cada una de ellas de un origen, no sólo diferente al de la otra, sino también temporalmente *distante*, pues el origen divino del Hijo es concebido como *anterior* al origen humano de Cristo. De este modo, el dogma de Éfeso contiene un paralogismo que va en contra de su finalidad. Si queremos respetar esta última, debemos inferir que la unión hipostática excluye dividir a Cristo, tanto según el eje de su existencia, como según el eje de sus partes componentes, pues la persona está ligada a la existencia, una misma persona no puede tener dos existencias ni sucesivas ni conjuntas. El misterio de la Encarnación, contemplado en su *historicidad*, tiene recursos para prevenir esta confusión; no presenta a una persona divina bajando del cielo, presenta a un hombre que nace, y afirma que este hombre es el propio Hijo de Dios, porque viene a existir en virtud de la existencia que Dios le destina eternamente, en virtud de la existencia del Verbo predestinado a construir en el tiempo la morada de Dios entre los hombres. Así aprendemos que el Verbo existe en Dios con una existencia fundamentalmente *abierta*, abierta a un hacerse otro, abierta a la plenitud de los tiempos, que ella misma está llamada a recapitular tomando existencia en el tiempo, existencia perfecta en su carácter incompleto precisamente por ser la venida de Dios a la historia. En consecuencia, no asume la humanidad como una existencia añadida, sino que consuma en ella la predestinación, que es su subsistencia eterna en Dios como Futuro de Dios para nosotros. Por esa razón el comienzo temporal de la existencia de Cristo se muestra también, en los relatos de la infancia, *abierto* a la eternidad de Dios, comienzo temporal de una existencia humana fundada en la eternidad del Verbo. Cristo es un solo Hijo, Verbo hecho Hijo al hacerse hombre, y su ser no se puede descomponer porque su existencia es indivisible.

El concilio de Calcedonia define este ser indiviso de Cristo como un ser que subsiste en dos naturalezas, sin división ni confusión. El concilio, desde la perspectiva de la dogmática del Verbo encarnado, pretendía poner un freno a la *lógica* del concepto de unión hipostática, que consiste en absorber la humanidad en la divinidad, a saber: «decapitarla», al pie de la letra, impidiéndole llegar a ser persona *(caput)*[16]. También en este punto se logra mal el objetivo, pues la definición provoca a examinar cómo se comporta Cristo aquí humanamente, y allí divinamente, mediante la distinta (aunque conjunta) actividad de sus dos naturalezas, de tal suerte que nuestra mirada sospecha por todas partes las fallas de su existencia, que harían aparecer o bien al Dios que traspasa al hombre, o bien al hombre que oculta al Dios. Ahora bien, el

16. Recuerdo el adagio *persona personam consumpsit*, ver cap. II, p. 158-159. La crítica de G. Morel (nota precedente) en este punto está justificada: en el dogma, el *derecho anterior* de la persona del Hijo se opone al derecho esencial de la humanidad de Cristo a ser persona, lo que es asimismo contrario a la *caridad* que hace valer el dogma de la Encarnación (*propter nos homines*, dice el Símbolo de Constantinopla).

relato de su historia no muestra tales fallas: lo presente simplemente como hombre, aquí naciendo en la condición más común y más baja, allí muriendo en la condición más cruel y más abyecta, y precisamente en esa condición nos enseña el relato a *reconocer* a Cristo como el Hijo de Dios, el que actúa en todo por el poder del Espíritu Santo y soporta el sufrimiento por la misma asistencia, el que da gloria a Dios humillándose, y aquel a quien Dios glorifica exaltándolo. La distinción de las dos naturalezas no sirve de nada para la práctica de este tipo de lectura, basta, aunque es necesario, permanecer en el eje de la narratividad, a la manera del centurión romano «que mira» lo que sucedía en el Gólgota.

Este relato basta para reconocer a Cristo «verdadero Dios y verdadero hombre», tal como quiere el concilio. «Verdadero Dios», no considerado sólo en él y en una «parte» de su ser compuesto, sino en su lazo con el Padre y con el Espíritu y en su existencia histórica, en cuanto que esta está integrada en la revelación de Dios, a la que integra en la historia: porque su acontecimiento es en sí mismo venida de Dios hacia nosotros, y su persona presencia de Dios a nosotros. «Verdadero hombre», no simplemente porque es hombre —no hay en este punto ninguna duda que deba disipar la fe, salvo en el caso de que se quisiera disimular que no es absolutamente hombre como lo somos nosotros—, sino en el sentido de que es la verdad revelada del hombre, hecho a imagen de Dios para existir para él y en él. Mas la lógica del relato sale triunfadora sobre la dialéctica de los conceptos. Cristo no es «verdadero Dios» de un lado y «verdadero hombre» de otro; es verdadero hombre en aquello mismo por lo que es verdadero Dios, y recíprocamente, del mismo modo y por la misma razón que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y recíprocamente». «Verdadero hombre», porque es la Imagen perfecta y subsistente del Padre, cuya huella ha depositado Dios en el hombre, y que debía encarnarse para que la humanidad llegara a la perfecta semejanza con su Creador. «Verdadero Dios», porque su existencia histórica, en lo más humano de su pro-existencia, es la automanifestación de la verdad de Dios, que se hace presente en ella *en cuanto* es Amor.

La identidad recíproca entre el «verdadero Dios» y el «verdadero hombre», según la *misión* a la vez eterna e histórica recibida de Dios por Cristo, evita la alternativa, a la que lógicamente acorrala la teoría de las dos naturalezas: o bien dividir su conciencia en dos, o bien absorber su conciencia humana en su conciencia divina[17]. Los debates que tuvieron lugar sobre esta cuestión, a comienzos de este siglo, ilustran una vez más la dificultad de bajar de nuevo de la dogmática a la historia: es muy verdad que no se puede atribuir a Cristo una conciencia humana, además de su conciencia divina, sin desdoblar su persona, y que tampoco se le considera como verdadero hombre cuando se le niega una conciencia humana. No cabe duda de que la teología especulativa no anda corta de argumentos para escapar a esta contradicción; dirá, por ejemplo, que la conciencia de Cristo, que es divina en cuanto pertenece a la persona, se vuelve al mismo tiempo humana en cuanto Cristo se piensa en su naturaleza humana, sin que esta toma de conciencia humana equivalga a un

17. Ver cap. IX, notas 1 y 2.

saber reflejo de su esencia divina. Eso no impide que la conciencia de sí de un Dios *hecho* hombre no podrá ser nunca la de *un* hombre semejante a cada uno de nosotros: la confesión del «verdadero hombre» no puede más que disimular una segunda intención, aquella misma que nosotros prestamos a Jesús.

La perspectiva de hermenéutica narrativa, que nosotros hemos adoptado, no se encuentra con esta dificultad. La interpretación de los relatos evangélicos permite decir que Jesús tenía conciencia de ser un individuo humano llamado a existir frente a Dios en una relación filial absolutamente singular, que tenía conciencia de ser un Hijo para Dios en su individualidad humana y de modo único. Era consciente de ello desde tan lejos como remontaba su reflexión sobre sí mismo, esto nos lo da a entender el relato de su estancia en el Templo a la edad de doce años (Lc 2, 41-49). Se trataba menos de la conciencia de un origen que de la de una *misión* y, en tanto esta no hubiera acabado, no podía presentarse a los otros ni representarse a sí mismo como persona consumada de Hijo de Dios, sino que esperaba del futuro la revelación de la verdad que el Padre consumaba en él al llamarle «Hijo mío». No obstante, al tener su origen en esta misma misión, tenía conciencia de recibir desde siempre aquello en que se convertía, de ser ya *el que* debía ser. Por eso, aun cuando no estaba vuelto hacia el pasado como para penetrar o descubrir el misterio de su origen, pudo dar la impresión de decir que venía del mismo sitio al que iba, tal como se lee con tanta frecuencia en san Juan.

La conciencia de la singularidad de su vínculo con Dios y de su destino de Hijo de Dios no le aislaba, a pesar de todo, de los demás hombres, como si no fuera absolutamente uno de nosotros. Todo individuo humano es consciente de su singularidad, de ser un «él», un extraño para sí mismo, de no haber llegado nunca definitivamente a su plenitud, de recibir su verdad de otra parte; y puesto que todos nosotros estamos predestinados a realizar nuestro destino humano convirtiéndonos en hijos de Dios en Cristo, la conciencia de cada uno de nosotros está abierta a las dos dimensiones del tiempo, al futuro de un destino que se convierte en origen. Jesús tenía conciencia de la misión que construía su persona y que le impulsaba hacia el futuro por delante de su origen, mas en completa solidaridad natural con todos aquellos a quienes su misión le mandaba conducir al mismo lugar, al lugar de la humanización consumada. Por esa razón no estaba dividida su conciencia, era la conciencia de un Hijo de Dios que marcha a la cabeza de sus hermanos, hermanos por naturaleza y por vocación, la vocación de un individuo *pro*-existente, la vocación de*l hombre que venía de Dios*. Por eso llama san Pablo a Cristo el «último Adán», «espíritu que da la vida», el «hombre espiritual», el «segundo hombre [que] viene del cielo»[18]. Por eso también su conciencia de ser el Hijo

18. 1 Co 15, 45-47. Se piensa que Pablo se inspira aquí en especulaciones rabínicas sobre el *Anthrôpos* celeste. Puede haber especulaciones análogas en el trasfondo de interpretaciones gnósticas de Jn 1, 6: «Vino un hombre enviado de Dios», que no mencionaban el nombre de Juan (el Bautista), sino que veían aquí la designación del Adán *logikos*. Estas ideas están posiblemente en el origen de la antigua tradición (ver Apolinar) que hace de Cristo el Hijo del hombre preexistente. No nos interesan por sí mismas, sino sólo en cuanto ilustran (aunque sea de través) el vínculo que une el origen de Cristo con la raza humana según la predicación de los apóstoles.

de Dios formaba unidad con el sentimiento de pertenecer a la historia humana y de deberse a ella, pues venía de Dios a través de ella.

La intención del dogma de Calcedonia, como la del de Éfeso, es remitir al creyente al Evangelio, es decir, a la existencia histórica de Cristo, que debe ser confesada indivisible, precisamente por que ella es el ser-con-nosotros de Dios. Mas una segunda intención, procedente de Nicea, contraría esta intención, y sugiere que la verdad de Cristo no es lo que desvela su historia, sino lo que se esconde en la eternidad de Dios o en ese instante «extático» en que el Verbo de Dios se inclina sobre la humanidad que va a asumir. De este modo, el discurso dogmático se ha construido como una visión situada por encima de la historia, como un *epílogo* del Evangelio que descubriría sus misterios ocultos, y se ha llegado a olvidar que toda la luz de la fe procede del Evangelio y sólo de él. Por eso resulta indispensable, cuando la inteligencia de la fe ha recogido la luz que procede del discurso de la Iglesia, volver al Evangelio como a la verdadera fuente de la fe, para releerlo en el eje de su legibilidad, que es el eje de la historia y de la verdad de Cristo, siguiendo la huella del acontecimiento pascual en su vida.

La luz del acontecimiento pascual es la que ilumina el origen de Jesús, no una luz venida de antes del comienzo del mundo; no lo ilumina penetrando en las profundidades misteriosas del tiempo, más acá de su nacimiento y de su comienzo, sino reflejándose en este doble tope en dirección hacia el fin de los tiempos. Pues este mismo acontecimiento nos insta a ir hacia Cristo que viene a nuestro encuentro, que viene a acabar lo que su nacimiento había inaugurado, el renacimiento en Dios de toda la humanidad. De este modo aprendemos que la historia de Cristo no está acabada, pues continúa en nosotros y para nosotros, por él y con él, de tal suerte que su verdad no puede ser encerrada en ninguna definición, pues está aún por venir en el *epílogo* de la historia. Al mismo tiempo aprendemos a no desprender el origen de Cristo de la historia humana, cuyo renacimiento es su resurrección. El retorno al Evangelio nos remite a la historia que nosotros debemos seguir. Habíamos empezado a creer en Cristo, por el anuncio de los apóstoles, como en aquel que se había *convertido* en Hijo de Dios, y que debía *volver* del cielo para arrancarnos de la muerte y conducirnos al lugar a donde él ha sido elevado. Tras haber remontado el curso de su existencia histórica, y proyectado sobre su comienzo la misma luz que viene de la desgarradura de los tiempos, hemos reconocido en él al hombre predestinado que *venía* de Dios para conducir de nuevo la historia al lugar en que adquiere sentido humano y del que él mismo toma su origen de Hijo de Dios.

# Bibliografía

Las siglas *RSR* remiten a la revista *Recherches de science religieuse*. Las siglas *CF* y *LD*, a las colecciones «Cogitatio fidei» y «Lectio divina» de Éditions du Cerf. Las siglas *PD*, a la colección «Parole de Dieu» de Éditions du Seuil. Las siglas *JJC*, a la colección «Jésus et Jésus-Christ» dirigida en Desclée por Joseph Doré. Varias publicaciones colectivas están clasificadas en «Colectivo» seguido de una sigla. Las iniciales ACFEB corresponden a la Asociación católica francesa para el estudio de la Biblia. La fecha indicada para las obras de otras lenguas traducidas al francés es la de la publicación de la versión francesa.


ACFEB 1977 *Apocalypses et théologie de l'esperance*, Congreso de Toulouse (*LD* 96).

1983 *Le Corps et le Corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens* (*LD* 114).

ALETTI, J.-N. 1989 *L'Art de raconter Jésus-Christ, L'écriture narrative de l'évangile de Luc (PD)* (existe traducción española en Sígueme 1992).

1991 *Comment Dieu est-il juste? (PD).*

BALTHASAR, H. U. VON 1968 *La Foi de Jésus* (Foi vivante 76) Aubier 1972 *Le Mystère pascal* (Mysterium salutis 12, p. 81-137), Éd. du Cerf (existe traducción castellana en Cristiandad, 1971).

BARTH, K. 1970 «Rudolf Bultmann: un essai pour le comprendre», *Comprendre Bultmann, Un dossier*, p. 133-190, Éd. du Seuil (existe traducción castellana en Studium, Madrid, 1971).

BASTIN, M. 1976 *Jésus devant sa Passión (LD* 92).

BEAUCHAMP, P. 1976 *L'Un et l'Autre Testament, Essai de lecture (PD)*

1988 «L'Évangile de Matthieu et l'héritage d'Israël» *RSR 76, p. 5-38.*

BEAUDE, P.-M. 1980 *L'Accomplissement des Écritures (CF* 104) (existe traducción castellana en Verbo Divino, 1988[6]).

BENOIT, P. 1975 «Jésus et le Serviteur de Dieu», *Jésus aux origines de la christologie*, p. 111-140, Duculot, Gembloux).

BENVENISTE, É. 1966 *Problèmes de linguistique génerale*, t. I (Bibliothèque des sciences humanes), Gallimard. 1974 *Ibid.*, t. II.

| | | |
|---|---|---|
| | 1969 | *Le Vocabulaire des institutions européenes* (Le sens commun), vol. I y II, Éd. de Minuit (existe traducción castellana en Taurus, 1983). |
| BORNKAMM, G. | 1971 | *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Labor et fides, Ginebra (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1987[3]). |
| | 1973 | *Qui est Jésus de Nazareth?* Éd. du Seuil (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1990[4]). |
| BOUTTIER, M. | 1969 | *Du Christ de l'histoire au Jésus des évangiles*, Éd. du Cerf (existe traducción castellana en Studium 1971). |
| | 1991 | *L'Épitre de saint Paul aux Éphésiens* (CNT IXB), Labor et fides, Ginebra. |
| BRAUN, R. | 1962 | *«Deus Christianorum» Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Publicaciones de la facultad de letras y de ciencia humanas de Alger XLI), PUF. |
| BRETON, S. | 1979 | «Les métamorphoses du langage religieux chez Maître Eckhart», en *Dire o taire Dieu RSR* 67, p. 373-396. |
| BRIEND, J. | 1992 | *Dieu dans l'Écriture (LD* 150). |
| BROWN, R.E. | 1977 | *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives, in Mattew and Luke*, Doubleday, Nueva York (existe traducción castellana en Cristiandad 1982). |
| BUBER, M. | 1959 | *La vie en Dialogue*, Aubier-Montaigne (existe traducción castellana en Caparrós, 1993). |
| BULTMANN, R. | 1950 | *Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, (Petite Bibliothèque Payot 131) Payot. |
| | 1955 | *Histoire et eschatologie* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé (existe traducción castellana en Studium, Madrid, 1974). |
| | 1956 | *Theology of the New Testament* vol. I, SCM Pres, Londres (existe traducción castellana en Sígueme, 1987[2]). |
| | 1968 | *Jésus, Mythologie et démythologisation*, Éd. du Seuil (existe traducción castellana en Ariel, 1970). |
| | 1969 | *Foi et compréhension. ** Eschatologie et démythologisation*, Éd. du Seuil (existe traducción castellana en Studium, Madrid, 1974). |
| | 1970 | *Ibid., L'historicité de l'homme et de la révélation*, Éd. du Seuil (existe traducción castellana en Studium, Madrid, 1974). |
| CAMELOT, P. Th. | 1962 | *Éphèse et Chalcedoine* (Histoire des Conciles Oecuméniques II), Éd. de l'Orante (existe traducción castellana en ESET, 1971). |

CANTALAMESSA, R. 1962 *La cristologia di Tertulliano* (Paradosis, XVIII), Friburgo (Suiza).

CARREZ, M. 1975 «Présence et fonctionnement de l'Ancien Testament dans l'annonce de l'Évangile» *RSR* 63, p. 325-342.

CAZELLES, H. 1961 «Patriarches», *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 7, p. 141-156.

1976 «Le Dieu d'Abraham», *Les Quatre Fleuves* 6, p. 5-17.

1978 *Le Messie de la Bible (JJC* 7).

CERFAUX, L. 1954 *Le Christ dans la théologie de saint Paul (LD* 6) (existe traducción castellana en DDB, Bilbao, 1967).

1968 *Jésus aux origines de la Tradition, Matériaux pour l'histoire évangelique* (Pour une histoire de Jésus III), Desclée de Brouwer (existe traducción castellana en DDB, Bilbao, 1970).

CERTEAU, M. DE 1973 *L'Absent de l'histoire* (Repères), Mame.

1974 «L'opération historique», *Faire de l'histoire*, bajo la dir. de J. Le Goff y P. Nora, p. 3-41, Gallimard.

1975 *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard.

1983 «L'institution du croire» *Le Magistère, RSR* 71, p. 61-80.

1987 *La Faiblesse de croire*, Éd. du Seuil.

CHEVALIER, M.A. 1981 «"Pentecôtes" lucaniennes et "Pentecôtes" johanniques», COLECTIVO *RSR* 1981, p. 301-314.

COLECTIVO *CF* 1969 *Le Message de Jésus et l'interprétation moderne, Mélanges Karl Rahner (CF* 37).

COLECTIVO *LD* 1969 *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne (LD* 50).

COLECTIVO *RSR* 1977 *Visages du Christ, Les tâches présentes de la christologie, RSR* 65.

1981 *La Parole de grâce. Mémorial A. George, RSR* 69.

1985 *Narrativité et théologie dans les récits de la passion, RSR* 73.

COMISION BÍBLICA PONTIFICIA 1984 *Biblia y cristología.*

CORSET, P. 1985 «Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative», COLECTIVO *RSR* 1985, p. 61-84.

COTTRET, B. 1990 *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire, 1660-1760* (Jésus depuis Jésus), Éd. du Cerf.

CUGNO, A. 1983 «Réflexions sur le corps. Désir, mort et parole» ACFEB 1983, p. 205-223.

DANIÉLOU, J. 1961 *Message évangélique et culture hellénistique aux II*[e] et III[e] siècles, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée (Bibliothèque de théologie) Desclée.

DANIÉLOU, J. y MARROU, H.-I 1963 *Nouvelle Histoire de l'Église, t. I, Des origines à saint Grégoire le Grand*, Ed. du Seuil.

DAVIES, W.D. 1970 *Pour comprendre le Sermon sur la montagne (PD)* (existe traducción castellana en Cristiandad, 1975).

DEGHAYE, P. 1979 «Jacob Boehme, ou de la Difficulté du discours sur Dieu» *RSR* 67, p. 5-30.

DELORME, J. 1969 «Résurrection et tombeau de Jésus: Marc 16, 1-8, dans la tradition évangélique», COLECTIVO *LD* 1969, p. 106-151.

1981 «Le Procès de Jésus, ou la Parole risquée (Lc 22, 54 - 23, 25)», COLECTIVO *RSR* 1981, p. 123-146.

DESCAMPS, A. 1975 «Portée christologique de la recherche historique sur Jésus», en J. DUPONT (éd.) 1989, p. 23-46.

DONDAYNE, A. 1981 «Le malaise christologique contemporain», *Jésus-Christ Fils de Dieu* (Théologie), p. 13-49. Publication des Facultés universitaires Saint-Louis 18, Bruselas.

DORÉ, J. 1977 «La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique», COLECTIVO *RSR* 1977, P. 279-304.

DREWERMANN, E. 1991 *La parole que guérit*, Éd. du Cerf.

1992 *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, Éd. du Seuil.

DUPONT, J. 1969 *Les Béatitudes*, t. II, *La Bonne Nouvelle* (Études bibliques), Gabalda (existe traducción castellana en Verbo Divino, 1988[7]).

1973 *Ibid.*, t. III, *Les Évangelistes*, Gabaldá (existe traducción castellana en Verbo Divino, 1988[7]).

1977 *Pourquoi des paraboles?*, Éd. du Cerf (existe traducción catalana en Abadía de Monserrat, 1981).

DUPONT, J. (éd.) 1989 *Aux origines de la christologie*, (BETL XL), Gembloux-Louvain, Duculot-Presses universitaires de Louvain, (1[re] éd. 1975).

DUQUOC, Ch. 1968 *Christologie, Essai dogmatique, *L'homme Jésus (CF* 29).

1972 *Ibid., ** Le Messie (CF* 67) (existe traducción castellana en Sígueme, 1985[5]).

1973 *Jésus homme libre*, Éd. du Cerf (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1989[8]).

1977 *Dieu différent, Essai sur la symbolique trinitaire*, Éd. du Cerf (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1981[2]).

1986 «Enjeux théologiques d'un débat d'exégèse», *Histoire et vérité de Jésus-Christ, Lumière et vie* 175, p. 75-86.

| | | |
|---|---|---|
| | 1986* | «Une unique histoire», *Théologie de la libération, RSR* 74, p. 201-215. |
| ENTREVERNES GRUPO DE | 1977 | *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangelique*, Éd. du Seuil. |
| EVIEUX, P. | 1967 | «Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée», *RSR* 55, p. 5-54. |
| FORTE, B. | 1984 | *Jésus de Nazareth, Histoire de Dieu, Dieu de l'histoire (CF* 122) (existe traducción castellana en Paulinas, 1989²). |
| FRIES, H. | 1969 | «Démythologisation et vérité théologique», COLECTIVO *CF* 1969, p. 177-206. |
| GENUYT, F. | 1985 | «La comparution de Jésus devant Pilate. Analyse sémiotique de Jean 18, 28 - 19, 16», COLECTIVO *RSR* 1985, p. 133-146. |
| GEORGE, A. | 1969 | «Les récits d'apparitions aux Once à partir de Luc 24, 36-53», COLECTIVO *LD* 1969, p. 75-104. |
| GIRARD, R. | 1978 | *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset. |
| GISEL, P. | 1977 | *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité, Erns Käsemann* (Théologie historique 41), Beauchesne. |
| GRELOT, P. | 1969 | «La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif» COLECTIVO *LD* 1969, p. 17-53. |
| | 1978 | *L'Espérance juive à l'heure de Jésus (JJC* 6). |
| | 1981 | *Les Poèmes du Serviteur, De la lecture critique à l'herméneutique (LD* 103). |
| GRILLMEIER, A. | 1973 | *Le Christ dans la tradition chrétienne, De l'âge apostolique à Chalcédoine (451) (CF* 72) (original alemán y existe también versión americana). |
| GUILLET, J. | 1980 | *La foi de Jésus Christ (JJC* 12) (existe traducción castellana en Verbo Divino, 1982). |
| | 1991 | *Jésus devant sa vie et sa mort* (Théologie), Desclée de Brouwer, 4ᵉ éd. |
| HARNACK, A. | 1907 | *L'Essence du christinisme*, Fischbacher. |
| HAULOTTE, E. | 1985 | «Du récit quadriforme de la passion au concept de Croix», COLECTIVO *RSR* 1985, P. 187-228. |
| | 1991 | *Le concept de Croix (JJC* 49). |
| HAYA PRATS, G. | 1975 | *L'Esprit force de l'Église, Sa nature et son activité d'après les Actes des apôtres (LD* 81). |
| HEGEL, G.W.F. | 1928 | *Vie de Jésus*, Librairie universitaire J. Gamber (existe traducción castellana en Taurus 1987). |
| | 1948 | *L'Esprit du christianisme et son destin*, Vrin. |

1954 *Leçons sur la philosophie de la religion*, III[e] partie, *La religion absolue*, Vrin (existe traducción castellana en Alianza 1984).

1991 *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier (existe traducción castellana en FCE 1981).

HENGEL, M. 1977 *Jésus, Fils de Dieu (LD* 94) (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1978).

1981 *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la Croix (LD* 105).

JAUBERT, A. 1976 *Approches de l'évangile de Jean* (PD) (existe traducción castellana en Verbo Divino, 1987[8]).

JEREMÍAS, J. 1964 *Les Paraboles de Jésus* X. Mappus, Le Puy-Lyon (existe traducción castellana en Verbo Divino, 1987[9]).

1972 *Abba. Jésus et son Père (PD)* (existe traducción castellana en Sígueme, 1989[3]).

1972* *La Dernière Cène et les paroles de Jésus (LD* 75) (existe traducción castellana en Cristiandad, 1980).

1973 *Théologie du Nouveau Testament*, I, *La prédication de Jésus, (LD* 76), (existe traducción castellana en Sígueme, 1986[5]).

JÜNGEL, E. 1983 *Dieu mystère du monde, Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, t. 1-2 *(CF* 116-117).

KANNENGIESSER, C. 1975 «Le mystère pascal du Christ selon Athanase d'Alexandrie», *RSR* 63, p. 407-442.

1983 *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain, Une lecture des traités contre les ariens* (Bibliothèque historique 40), Beauchesne.

1990 *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie (JJC* 45).

1991 *Arius et Athanase*, Variorum Gower House, Hampshire.

KANT, E. 1965 *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin (existe traducción castellana en Alianza, 1986).

KÄSEMANN, E. 1972 *Essais exégétiques*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1972 (existe traducción castellana en Sígueme, 1978).

KASPER, W. 1976 *Jésus le Christ* (*CF* 88) (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1992).

KIERKEGAARD, S. 1941 *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, Gallimard (Obras completas en castellano en Guadarrama).

LAFONT, G. 1986 *Dieu, le temps et l'être (CF* 139) (existe traducción castellana en Sígueme, 1991).

LARCHER, C. 1969 *Études sur le livre de la Sagesse* (Études bibliques), Lecoffre.

LAVALETTE, H. DE 1984 «La modernité théologique de l'Aufklärung selon J.-B. Metz», *L'Aufklärung dans la modernité, RSR* 72, p. 527-554.

LÉGASSE, S. 1977 «Jésus historique et le Fils de l'homme. Aperçu sur les opinions contemporaines», ACGEB 1977, p. 271-298.

1989 *«Et qui est mon prochain?» Étude sur l'agapè dans le Nouveau Testament (LD* 136).

LEGRAND, L. 1981 *L'Annonce faite à Marie (LD* 106).

LENHARDT, P. 1978 «Voies de la continuité juive. Aspects de la relation maître-disciple dans la littérature rabbinique ancienne», *Aperçus sur le fait juif, RSR* 66, p. 489-516.

LÉON-DUFOUR, X. 1963 *Les Évangiles et l'histoire de Jésus (PD)* (existe traducción castellana en Cristiandad, 1982[2]).

1965 *Études d'Évangile (PD)* (existe traducción castellana en Cristiandad 1992[2]).

1969 «Apparitions du Ressuscité et herméneutique», COLECTIVO *LD* 1969, p. 153-173.

1971 *Résurrection de Jésus et message pascal (PD)* (existe traducción castellana en Sígueme, 1985[4]).

1976 «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», *Mort pour nos péchés* (Publications des facultés universitaires Saint Louis), p. 11-43, Bruselas.

1976* «L'Évangile selon saint Marc», *Introduction à la Bible*, III/2, nuev. ed. de A. George y P. Grelot, Desclée, p. 33-72 (existe traducción castellana de la anterior edición en Herder 1973).

1977 «Structure et fonction du récit de miracle», en X. LÉON-DUFOUR (éd.), *Les milacres de Jésus (PD)*, p. 289- 353) (existe traducción castellana en Cristiandad, 1979).

1979 *Face à la mort. Jésus et Paul (PD)* (existe traducción castellana en Cristiandad, 1982).

1982 *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament (PD)* (existe traducción castellana en Cristiandad, 1983).

1988 *Lecture de l'évangile selon Jean*, t. I *(PD)* (existe traducción castellana en Sígueme, 1989).

1990 *Lecture de l'évangile selon Jean,* t. II *(PD)* (existe traducción castellana en Sígueme 1989).

LÉVINAS, E. 1967 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, rémpr. suivie d'*Essais nouveaux*, Vrin.

LIGHTFOOT, J.B. 1869 *St Paul's Epistle to the Galatians*, Macmillan, Londres.

| | | |
|---|---|---|
| | 1903 | *St Paul's Epistle to the Philippins*, Macmillan, Londres. |
| LIGIER, L. | 1961 | *Péché d'Adam et péché du monde*, t. II (Théologie 48), Aubier. |
| LOHFINK, N. | 1969 | *Sciences bibliques en marche*, Casterman, «Christianisme en mouvement» 10 (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1969). |
| MALET, A. | 1962 | *Mythos et Logos, La pensée de Rudolf Bultmann*, Labor et fides, Ginebra (existe traducción castellana en Fontanella, 1970. |
| MARLÉ, R. | 1956 | *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Théologie 33), Aubier-Montaigne. |
| | 1967 | *Bultmann et la foi chrétienne* (Foi Vivante 40), Aubier-Montaigne (existe traducción castellana en Mensajero, 1968). |
| | 1977 | «Chalcédoine réinterrogé», COLECTIVO *RSR* 1977, p. 15-44. |
| MARTELET, G. | 1972 | *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée. |
| MERLEAU-PONTY, M. | 1945 | *Phénoménologie de la perception* (Tel), Gallimard (existe traducción castellana en Ed. 62, Barna, 1980 y Planeta Agost., 1985). |
| METHA, V. | 1969 | *Les théologiens de la mort de Dieu*, Mame. |
| METZ, J.B. | 1971 | *Pour une théologie du monde (CF* 57) (existe traducción castellana en Sígueme, 1972). |
| | 1979 | *La foi dans l'histoire et dans la societé, Essai de théologie fondamentale pratique (CF* 99) (existe traducción castellana en Cristiandad, 1979). |
| MOINGT, J. | 1966 | *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. I-II (Théologie 68-70), Aubier-Montaigne. |
| | 1967 | «Universalité de Jésus-Christ», *Revue de théologie et de philosophie*, t. XVII, p. 209-223, Lausanne. |
| | 1969 | *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. IV (Théologie 75) Aubier. |
| | 1973 | «La révélation de Dieu dans la mort du Christ», *Annoncer la mort du Seigneur*, Profac, Lyon. 1974 «Le Dieu de la morale chrétienne», *Morale de mutation, RSR* 62, p. 631-654. |
| | 1976 | «Le révélation du salut dans la mort du Christ, Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption», *Mort pour nos péchés* (Publications des facultés universitaires Saint-Louis), p. 117-172, Bruselas. |
| | 1977 | «''Montre-nous le Père'' La question de Dieu en christologie» COLECTIVO *RSR* 1977, p. 305-319. |

1979 «"L'echo du silence", *Dire ou taire Dieu, Le procès de Dieu entre paroles et silences, RSR* 1979, p. 9-36.

1988 «La pudeur du Nom», *Négations, L'écrit du temps* 19, p. 43-59, Éd. de Minuit.

MOLTMANN, J. 1973 *Théologie de l'espérance, Essai sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne (CF* 50) (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1973).

1974 *Le Dieu crucifié, La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne (CF* 80), Cerf-Mame (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1975).

1980 *L'Église dans la force de l'Esprit, Une contribution à l'ecclésiologie moderne (CF* 102) Sígueme, 1978).

1984 *Trinité et Royaume de Dieu (CF* 123) (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1986[2]).

MOREL, G. 1977 *Question d'homme: Jésus dans la théorie chrétienne ****, Aubier-Montaigne.

MOSÈS, S. 1977 «Révélation et dialogue chez Franz Rosenzweig», *Revue des sciences philosophiques et Théologiques* 61, p. 513- 531.

MOULE, C.F.D. 1957 *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cambridge Greek Testament Commentary), Cambridge.

MURPHY, F.-X. y SHERWOOD, P. 1973 *Constantinople II et III* (Histoire des conciles oecuméniques III). Éd. de l'Orante (existe traducción castellana en ESET).

NEUHAÜSLER, E. 1971 *Exigence de Dieu et morale chrétienne (LD* 70).

OGLETREE, T. W. 1968 *La controverse sur la «mort de Dieu»* (Christianisme en mouvement 8), Casterman (existe traducción castellana en Kairós, 1968).

ORTIZ DE URBINA, I. 1963 *Nicée et Constantinople* (Histoire des conciles oecumeniques III), Éd. de l'Orante (versión castellana en ESET).

OTTO, R. 1929 *Le Sacré, l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationel*, Payot (existe traducción castellana en Alianza, 1985).

PANNENBERG, W. 1971 *Esquisse d'une christologie (CF* 62) (existe traducción castellana en Sígueme, Salamanca, 1974).

PAUL, A. 1981 *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus*, Histoire politique, Desclée (existe traducción castellana en Cristiandad, 1982.

PERROT, Ch. 1967 «Les récits d'enfance dans la haggadah antérieure au IIe siècle de notre ère», *RSR* 65, p. 481-518.

1976 «Les Actes des apôtres», *Introduction à la Bible*, III/2, nouv. éd., p. 241-295, Desclée (existe traducción castellana de la anterior edición en Herder 1973).

1976* *Les récits de l'enfance de Jésus*, Cahiers Évangile 18 (existe traducción castellana en Verbo Divino, 1988).

1979* *Jésus et l'histoire (JJC* 11) (existe traducción castellana en Cristiandad, 1982).

1982 «Les prophètes de la violence et la nouveauté des temps. Matthieu 11, 12-13», *L'Ancien et le Nouveau (CF* 111), p. 93-109.

PUECH H.-C. 1978 *En quête de la gnose*. t. I, *La Gnose et le Temps*, NRF (Bibliothèque des sciences humaines), Gallimard (existe traducción castellana en Taurus, 1982).

RAD, G. VON 1957 *Théologie de l'Ancien Testament. * Théologie des traditions historiques d'Israël*, Labor et Fides, Ginebra (existe traducción castellana en Sígueme, 1969).

RAHNER, K. 1959 *Écrits théologiques* t. I, *Problèmes actuels de christologie*, p. 115-181, Desclée de Brouwer (existe traducción castellana en Taurus).

1962 *Schriften zur Theologie*, t. V, *dogmatische Enwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, p. 222-245, Benziger, Einsiedeln, 1962 (existe traducción castellana en Taurus).

1963 *Écrits théologiques*, t. III. *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 81-101, Desclée de Brouwer (existe traducción castellana en Taurus).

1967 *Écrits théologiques*, t. VIII, *Quelques remarques sur le traité dogmatique «de Trinitate»*, p. 107-140, Desclée de Brouwer (existe traducción castellana en Taurus).

1983 *Traité fundamental de la foi*, Centurion (existe traducción castellana en Herder, Barcelona, 1979, 1989).

RÉMY, P. 1979 *Et le péché, qu'en dire?* (Croire et comprendre), Centurion.

RICOEUR, P. 1983 *Temps et récit*, t. I, Éd. du Seuil (existe traducción castellana en Cristiandad, 1987).

1985 «Le récit interprétatif, Exégèse et théologie dans les récits de la passion», COLECTIVO *RSR* 1985, p. 17-38.

1986 *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*, II, Éd. du Seuil (existe traducción castellana en Cátedra, 1988).

ROBINSON, J.A. 1960 *Le Kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Labor et Fides, Ginebra.

ROSENZWEIG, F. 1986 *Théologie athée (1914, en* Croisées du judaïsme, RSR 74, p. 545-557.

SCHILLEBEECKX, E. 1992 *L'Histoire des hommes, récit de Dieu (CF* 166).

SCHLOSSER, J. 1987 *Le Dieu de Jésus, Étude exégétique (LD* 129).

SCHMITT, J. 1981 «Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépauliniennes, COLECTIVO *RSR* 1981, p. 165-180.

SCHNACKENBURG, R. 1965 *Règne et Royaume de Dieu, Essai de théologie biblique*, Éd. de l'Orante (existe traducción castellana en Fax, 1970). 1969 «Église et parousie», COLECTIVO *CF* 1969, p. 7-39.

SCHOONENBERG, P. 1973 *Il est le Dieu des hommes (CF* 71) (Traducción castellana: *Un Dios de los hombres,* Barcelona, 1972).

SCHÜRMANN, H. 1969 «Le problème fondamental posé à l'herméneutique de la prédication de Jésus. Eschatologie et théologie dans leur rapport mutuel», COLECTIVO *CF* 1969, p. 115-149. 1977 *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? (LD* 93).

SCHWAGER, R. 1985 «La mort de Jésus. René Girard et la théologie», *RSR* 73, p. 481-502.

SCHWEITZER, A. 1906 *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesus Forsching*, J.C.B. Mohr, Tubinga (existe traducción castellana en Edicep, 1990).

SESBOÜÉ, B. 1977 «Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives», COLECTIVO *RSR* 1977, p. 45-80.

1982 *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église (JJC* 17).

1988 *Jésus-Christ l'unique médiateur, Essai sur la rédemption et le salut*. t. I, *Problématique et relecture doctrinale (JJC* 33) (existe traducción castellana en Secretariado Trinitario, 1990).

SPINOZA 1954 *Oeuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade, NRF) Gallimard (existe traducción castellana en Ibéricas, 1966).

TAYLOR, V. 1969 *La personne du Christ dans le Nouveau Testament (LD* 57).

THEISSEN, G. 1978 *Le christianisme de Jésus, Ses origines sociales en Palestine* (Relais Desclée 6), Desclée (existe traducción castellana en Sígueme, 1985).

TILLICH, P. 1967 *Le courage d'être* (Christianisme en mouvement), Casterman (existe traducción castellana en Laia, 1973).

| | | |
|---|---|---|
| | 1970 | *Théologie systématique*. t. II, *L'Etre et Dieu*, Planète (existe traducción castellana en Sígueme, 1982). |
| TILLIETTE, X. | 1977 | «Tâches et limites de la christologie philosophique», COLECTIVO *RSR 1977, p. 85-106.* |
| | 1990 | *Le Christ de la philosophie, Prolégomènes à une christologie philosophique (CG* 155) (existe traducción castellana en DDB, Bilbao, 1994). |
| | 1992 | *La Semaine sainte des philosophes (JJC* 53). |
| TRILLING, W. | 1971 | *L'Annonce du Christ dans les évangiles synoptiques (LD* 69). |
| TRIMAILLE, M. | 1989 | «La parabole des vignerons meutriers (Mc 12, 1- 12)», *Les paraboles évangéliques, Perspectives nouvelles* (ACFFEB 1987) (*LD* 135), p. 247-258). |
| VANHOYE, A. | 1969 | *Situation du Christ, Épitre aux Hébreux 1 et 2 (LD* 58) (existe traducción castellana en Verbo Divino, 1985). |
| VAUX R. DE | 1960 | *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Éd. du Cerf (existe traducción castellana en Herder, 1985). |
| VERGOTTE, A. | 1976 | «La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthopologie», *Mort pour nos péchés* (Publications des facultés universitaires Saint Louis), p. 45-83, Bruselas. |
| VERMES, G. | 1978 | *Jésus le Juif (JJC* 4) (existe traducción castellana en Métodos vivientes, Barcelona, 1979). |
| VERNANT, J.-P. | 1986 | «Corps obscur, corps éclatant», *Corps des dieux* (Le temps de la réflexion, VII), p. 19-45, Gallimard. |
| VIRGOULAY, R. | 1980 | «Pensée de la différence et idéologie de l'Incarnation. A propos de G. Morel, *Questions d'homme», RSR* 68, p. 5-32. |
| | 1984 | «Dieu ou l'être? Relecture de Heidegger en marge de J.-L. Marion, *"Dieu sans l'être"», RSR* 72, p. 163-198. |
| VÖTGLE, A. | 1969 | «Réflexions exégétiques sur la psychologie de Jésus», COLECTIVO *CF* 1969, p. 41-113. |
| WEBER, M. | 1970 | *Le judaïsme antique* (Études de sociologie de la religion, t. III), Plon (existe traducción castellana en Taurus, 1992). |
| WIERUSZ KOWALSKI, G. | 1982 | *La route qui nous change*, Cana. |
| WITTGENSTEIN, L. | 1976 | *De la certitude* (Idées), Gallimard (existe traducción castellana en Gedisa, 1987). |

# ÍNDICE

## *Volumen I*

*Volumen II*

## SEGUNDA PARTE

## CRISTO EN LA HISTORIA DE LOS HOMBRES